وادیِ مہران میں ذکرِ اقبال

مرتبہ: ڈاکٹر ندیم شفیق ملک

بسم الله الرحمن الرحیم

maablib.org

maablib.org

وادیِ مہران میں ذکرِ اقبال

مرتبہ

ڈاکٹر ندیم شفیق ملک

maablib.org

الفیصل ناشران و تاجرانِ کتب
غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

809.1 Nadeem Shafiq Malik, Dr.
Wadi-e-Mehran main Zikr-e-Iqbal/ Dr. Nadeem Shafiq Malik.- Lahore: Al-Faisal Nashran, 2017.
448p.

1.Urdu Adab - Iqbaliyat   1. Title Card.

ISBN 978-969-503-1065-0

جولائی 2017ء

محمد فیصل نے

مجید رپرنٹرز سے چھپوا کر شائع کی۔

قیمت:-/600 روپے

Al-FAISAL NASHRAN

Gha... Urdu Bazar, Lahore, Pakistan

Ph ...2-7230777 & 042-7231387

...www.alfaisalpublishers.com

...ail: alfaisalpublisher@yahoo.com

انتساب

نامور اقبال شناس اور استاد گرامی

ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی

کے نام

جن کی شفقت اور علمی رہنمائی ہمیشہ میرے شامل حال رہی
اب میرے ایم فل (اقبالیات) اور پی ایچ ڈی (اقبالیات) کے نگران رہے اور ان
کی صدارتِ شعبہ اقبالیات کے دوران ہی میں نے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی
سے ایم فل (اقبالیات) اور پی ایچ ڈی (اقبالیات) کیا۔

maablib.org

فہرست

1۔	اقبال کا تصورِ خودی	پروفیسر ظہیر الحسن جارچوی	11
2۔	اقبال کے معاشی تصورات کا مذہبی پہلو	ڈاکٹر معین الدین عقیل	15
3۔	سندھ میں اقبال فہمی	ڈاکٹر محمد یوسف خشک	28
4۔	اقبال کا فلسفہ	ڈاکٹر جاوید اقبال	35
5۔	علامہ اقبال اور ہندو	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	41
6۔	اقبال کا فلسفہ بے خودی	ڈاکٹر صابر کلوروی	51
7۔	علامہ اقبال کی آفاقی شہرت کا بنیادی سبب	صوفیہ خشک	62
8۔	اقبال کا مثالی انسان: نفسیاتی تناظر	ڈاکٹر سلیم اختر	69
9۔	علامہ اقبال اور تیسری دنیا	ڈاکٹر انعام الحق کوثر	77
10۔	اقبال پر فارسی شعرا کے اثرات	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی	96
11۔	اقبال کی تنقید مغرب کی حدود کا مطالعہ	شاہد اقبال کامران	101
12۔	نئی صدی کے تقاضے اور پیغام اقبال	ڈاکٹر ستار نیازی	117
13۔	خطبات اقبال: چند بنیادی سوالات	محمد سہیل عمر	124
14۔	حسرت کا اقبال	ڈاکٹر طیب منیر	130
15۔	اقبال کی بے مثال نظم مسجد قرطبہ ایک مطالعہ	نورینہ تحریم بابر	137
16۔	اقبال اور جمہوری خلافت کا تصور	ڈاکٹر وحید عشرت	149
17۔	کلام اقبال میں مناظرِ قدرت	ڈاکٹر ثمینہ محجوب	158
18۔	جاپان میں اقبالیات	سویامانے (اوساکا، جاپان)	165
19۔	سندھ کی درسگاہیں اور علامہ اقبال	ڈاکٹر محمد یوسف خشک	175
20۔	اسرارِ خودی" کی تازہ اشاعت"	معین الدین عقیل	187

21۔	مدینہ فاضلہ (شہرِ آرزو) اور اقبال کی امنگوں کا انسان	پروفیسر ڈاکٹر رضا مصطفوی	190
22۔	مطالعہ اقبال، درسی و نصابی زاویے سے	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	206
23۔	بلوچستان میں اقبال شناسی	پروفیسر ڈاکٹر عبدالرزاق صابر	209
24۔	اقبال اور نیا عالمی نظام	ڈاکٹر معین الدین عقیل	215
25۔	تصوف اور اقبال	ڈاکٹر شاہد اقبال کامران	223
26۔	بانگِ درا کی غزلوں میں امیجری	محمد نعیم بزمی	243
27۔	اقبال شناسی اور مجلہ عثمانیہ	طارق محمود	262
28۔	اقبال کی جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست	ڈاکٹر محمد آصف	267
29۔	آفتابِ اقبال"-حیاتِ اقبال کا ایک اہم حوالہ	ڈاکٹر شازیہ عنبرین	287
30۔	اسلامی معاشرہ، اکیسویں صدی اور پیغامِ اقبال	پروفیسر ڈاکٹر یوسف خشک	310
31۔	محمد حسین عنقا کی شاعری پر غالب اور اقبال کے اثرات	ڈاکٹر خالد محمود خٹک	315
32۔	فکری روایت، اقبال اور آج کا مسئلہ	ڈاکٹر روش ندیم	324
33۔	اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی: چند ابتدائی مباحث	ڈاکٹر شاہد اقبال کامران	335
34۔	اقبال بنام منشی محمد الدین فوق (تحقیقی و توضیحی مطالعہ)	ڈاکٹر محمد سفیان	347
35۔	علامہ اقبال کی تین طویل نظموں کی مشترک موضوعات	ڈاکٹر زینت افشاں	362
36۔	اقبال بنام منشی محمد الدین فوق (مطالعہ متون)	ڈاکٹر محمد سفیان	367
37۔	سامراجیت و ملوکیت پر اقبال کی تنقید: ایک تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر شیراز	385
38۔	اقبالؒ کے فلسفۂ خودی کی ماہیت	ڈاکٹر محمد سفیان	401
39۔	پنجابی میں اقبال شناسی	ڈاکٹر ناصر رانا	407
40۔	اقبال کا تصورِ خدا اور دعا	ڈاکٹر رابعہ سرفراز	422
41۔	فکرِ اقبال اور عصرِ حاضر کے تعلیمی تقاضے	ڈاکٹر انجم طاہرہ	432

maablib.org

دیباچہ

تمام تر تعریفیں، حمد وثنا اور بزرگی اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لئے ہے جو بہت مہربان، نہایت رحم کرنے والا اور علم کا خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے آخری اور محبوب پیغمبر حضرت سیدنا محمد ﷺ پر اپنی ابدی اور بے پایاں رحمتیں نازل فرمائے جو کائنات میں علم تقسیم کرنے والے ہیں۔

علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال (1877ء-1938ء) کو ہماری ملی تاریخ میں ایک نہایت اہم مقام حاصل ہے۔ ان کی کتب کے دنیا کی بہت سی زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں۔ خود حیات اقبال پر بہت سی کتابیں لکھی جا چکی ہیں مگر اب بھی ان کی زندگی کے بہت سے پہلو مخفی ہیں۔ یہ کتاب اس کمی کو پورا کرنے کی ایک حقیر سی کوشش ہے۔

زیرِ نظر مجموعہ علامہ اقبال کی حیات وخدمات کے بارے میں لکھے گئے ان تحقیقی مضامین کا انتخاب ہے جو شعبہ اُردو، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیر پور سندھ کے تحقیقی مجلے الماس میں 2000ء تا 2014ء کے دوران شائع ہوئے۔ میں تمام محبانِ اقبال کی جانب سے ان کے گرامی قدر مصنفین کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اپنی تحقیق میں ہمیں شریک کیا۔ مجلہ الماس کے مدیر جناب ڈاکٹر محمد یوسف خشک بھی ہمارے خراجِ تحسین کے مستحق ہیں جنہوں نے نامساعد حالات کے باوجود فکرِ اقبال کا چراغ روشن رکھا ہوا ہے۔ میں خصوصیت سے ان کا شکریہ ادا کرتا ہوں کیونکہ انہوں نے نہ صرف اس کتاب کی تدوین کے لئے مجلہ الماس کے پرانے شماروں کی فراہمی کو ممکن بنایا بلکہ میرے تمام استفسارات کا بھی نہایت خوش دلی سے جواب دیا۔

آج زیرِ نظر مجموعہ کی تکمیل پر میرا دل جہاں رب العالمین کے حضور سجدہ ریز ہے وہاں مجھ پر کئی محسنین کا شکریہ بھی واجب ہے جنہوں نے اس ضمن میں میری دامے، درمے، سخنے مدد کی۔ میں خصوصیت سے جناب محمد یاسر خان اور جناب میر محمد مبین کا تہہ دل سے مشکور ہوں جنہوں نے نہایت احسن طریقے سے اس کتاب کی ٹائپ کاری کی۔ میں الفیصل پبلشرز کے ڈائریکٹر جناب محمد فیصل صاحب اور ان کے عملے کا بھی تہہ دل سے ممنون ہوں جنہوں نے اس کتاب کی نہایت احسن انداز میں اشاعت کی۔

آخر میں، میں اپنے والدین کریمین جناب حاجی ملک محمد رفیق صاحب اور جنابہ صفیہ رفیق مرحومہ ومغفورہ کے احسانات کا بھی اعتراف کرتا ہوں جنہوں نے مجھے تحصیل علم کی راہ پر لگایا اور ہمیشہ میری علمی کاوشوں کو سراہا۔ آج

تک جو کچھ بھی میں حاصل کر سکا ہوں وہ انہی نفوسِ قدسیہ کی دعاؤں کی بدولت ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو بہترین جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین!

مزید براں میں اپنی اہلیہ نادیہ ندیم اور دیگر اہلِ خانہ کا تہہ دل سے احسان مند ہوں جنہوں نے دورانِ تحقیق و تدوین مجھے ہر ممکن سہولت بہم پہنچائی اور ان کے خوش دلانہ تعاون کے بغیر اس تصنیف کی تکمیل ممکن نہ ہوتی۔ میرے بیٹے محمد انس مصطفیٰ، بھتیجے محمد اویس ملک اور بھتیجی ایمل فاطمہ کی مسکراہٹیں اور دلچسپ باتیں اس سارے سفر میں میری زادِ راہ رہیں۔ ان نعمتوں کے لئے میرا رواں رواں ربّ العزت کا شکر گزار ہے۔

ڈاکٹر ندیم شفیق ملک

13۔ دسہرہ گراؤنڈ، راولپنڈی

maablib.org

پروفیسر ظہیر الحسن جارچوی

اقبال کا تصورِ خودی

اقبال کا مجموعہ کلام جسے انہوں نے دورِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ قرار دیا ہے، ضربِ کلیم ہے۔ ضربِ کلیم میں ان کی پختہ عمر کا کلام ہے اور بعض نظمیں اس مجموعہ میں اس قدر بلند پایہ ہیں کہ بقول یوسف سلیم چشتی "ان کی سرحد الہام سے ملی ہوئی معلوم ہوتی ہے" اس مجموعہ میں اقبال نے اس بات پر فخر کیا ہے کہ انہوں نے خودی کے راز کو فاش کیا۔

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مردِ قلندر نے کیا رازِ خودی فاش

آج کا موضوع یہی خودی ہے جسے فکرِ اقبال میں اہم ترین مقام حاصل ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ کم وقت اور عام فہم الفاظ میں اقبال کے تصورِ خودی کے بارے میں اپنی سوچ آپ تک منتقل کر سکوں۔ خودی کا لفظ کوئی نیا لفظ نہیں ہے۔ لغت میں اس کے معنیٰ خود سری اور خود غرضی کے ہیں، اسی لئے صوفیا کے نزدیک خودی انسان کی روحانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ اہلِ صفا کے خیال میں انسانی روح، ذاتِ خداوندی سے جدا ہو کر مادی پیکر اختیار کرتی ہے تو انسان کا یہ مادی وجود اس کے روحانی تقاضے کی راہ میں حائل ہوتا ہے۔ لہٰذا فانی انسان کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ فانی دنیا اور اپنے مادی وجود اور اس کی خواہشات سے کنارہ کش ہو جائے یعنی اپنی خودی کو ختم کر دے کیونکہ اس کے بغیر تقربِ الٰہی حاصل نہیں ہو سکتا۔

لیکن اقبال نے جو مفہوم اس لفظ کو دیا ہے وہ نیا بھی ہے اور فکرِ اقبال کا بنیادی پتھر بھی۔ اس حقیقت کا اعتراف کہ خودی بجائے خود ایک زندہ حقیقت ہے اقبال کے فکری نظام اور شاعری میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نہ صرف یہ کہ اس حقیقت کا ذہنی اور قلبی اعتراف چاہتے ہیں بلکہ وہ اسے زندگی میں ایک زندہ اور فعال قوت کی حیثیت سے سرگرم عمل بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال مادی زندگی سے کنارہ کشی کے بجائے اس آب و گل کی تسخیر کے علم بردار

بشکریہ، الماس، (اقبال نمبر 2)، تحقیقی مجلہ، شعبہ اردو، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی، خیرپور سندھ، 2000ص، 49-44۔

ہیں اس لئے ان کے نزدیک:

وجود کیا ہے؟ فقط جوہرِ خودی کی نمود

اقبال کے خیال میں خودی وہ جوہر ہے جو ہر شے کو جداگانہ اور منفرد مقام عطا کرتا ہے۔ جمادات، نباتات اور حیوانات کی طرح انسان کو بھی اس جوہر سے نوازا گیا ہے۔ فرق صرف یہ ہے:

جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں

جمادات و نباتات اپنے اس جوہر سے کوئی تعمیری کام نہیں لے سکتے کیونکہ وہ ارادہ شعور اور ادراک کی صلاحیتوں سے محروم ہیں لیکن انسان اپنے عزم وارادہ سے کام لیتے ہوئے اپنی ذات اور ذات کی پوشیدہ صلاحیتوں سے آگاہ ہو کر اپنے آپ کو ایک بے پناہ اور ناقابلِ تسخیر قوت بنا سکتا ہے اسی لئے وہ کہتے ہیں:

خودی ہو زندہ، تو دریائے بیکراں، پایاب
خودی ہو زندہ، تو کہسار، پرنیاں و حریز

خودی کمزور بھی ہو سکتی ہے اور طاقتور بھی اس میں کمی اور زیادتی بھی ہو سکتی ہے۔ یہ فنا بھی ہو سکتی ہے اور حیات جاوداں بھی حاصل کر سکتی ہے لہٰذا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کو شعورِ ذات یا خود آگہی ہوئی چاہئے یعنی اپنی ذات کو پہچاننا چاہیئے تو اس سے یہ مراد ہے کہ اپنی ذاتی صلاحیتوں پر اعتماد کرتے ہوئے نہ صرف یہ کہ ان سے قدرت کے تقاضوں اور منشائے خداوندی کو پورا کرنے کا کام لے بلکہ اپنی خودی کو مسلسل عمل اور پیہم عمل سے مضبوط تر بنائے۔

اگر کسی فرد کی خودی کمزور ہے یعنی وہ اپنی ذات کو نہیں پہچان سکا تو وہ زندگی میں کوئی قابلِ ذکر معرکہ سر نہیں کر سکے گا اور اگر کسی قوم کی خودی کمزور ہے یعنی کوئی قوم اپنی صلاحیتوں کو نہیں پہچان سکی تو نہ صرف یہ کہ وہ قوم پروردگارِ عالم کی رحمتوں سے محروم رہے گی۔ بلکہ محکومی اور غلامی 'خودی ناشناس' قوم کا مقدر ہو جائے گی۔

اقبال کے نزدیک حیاتِ انسانی کے ارتقاء کی پوری داستان، خودی کے عروج و زوال کی داستان ہے۔ حیاتِ انسانی کا قافلہ ازل ہی سے ایک مسلسل پیکار اور جہادِ پیہم سے دوچار ہے۔ انسانی معاشرہ میں فرعونی اور طاغوتی قوتیں سر اٹھاتی رہتی ہیں۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

چنانچہ نسلِ انسانی نے ازل سے آج تک، حیاتِ انسانی کے ہر موڑ پر اور ہر دور میں معاشرہ کی ان قوتوں کے خلاف جنگ کی ہے۔ نوعِ انسانی، ہمیشہ معاشرہ میں فتنہ و فساد پھیلانے والوں اور جابر و مغرور حکمرانوں کے خلاف نبرد آزما رہی ہے۔ اس حق و باطل کی جنگ میں جب کبھی انسان کی خودی کمزور ہوئی تو اس نے معاشرہ کی باطل قوتوں

کے سامنے اپنا سر جھکا دیا لیکن جب کبھی اس کی خودی بیدار ہوئی تو اس نے آتشِ نمرود سے گلزار کھلائے اور ضربِ کلیمی کے اعجاز دکھائے۔ حق و صداقت کی خاطر زہر کا پیالہ پیا۔ ۷۲ نفوس نے لاکھوں کے لشکر کو للکارا۔

(...............)

موسیٰ ، فرعون ، شبیرؑ و یزید

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی کو مضبوط اور مستحکم کیونکر بنایا جاسکتا ہے۔ کلامِ اقبال کا بیشتر حصہ اسی بات کی وضاحت پر مشتمل ہے۔ اقبال کہتے ہیں۔

خودی کا سرِ نہاں لا الٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الٰہ الا اللہ

خودی کا راز اقبال کے نزدیک وہی ہے جو مسلمان ہونے کی شرطِ اول ہے یعنی لا الٰہ الا اللہ مسلمان کے اعتقاد اور یقین کے دونوں پہلو۔ انکار اور اقرار۔ انکار کسی بھی طاقت کی معبودیت سے، اور اقرار صرف اسی ذاتِ واحد کی معبودیت کا۔ انکار معاشرہ اور وقت کے نمرودوں اور فرعونوں کی اطاعت سے اور اقرار اللہ تعالیٰ کے حضور اپنی عبدیت کا اور احکامِ خداوندی کی تعمیل کا۔ جب انسان اپنے پروردگار کے آگے سرِ نیاز جھکا لیتا ہے تو اس کی خودی اتنی طاقتور اور مضبوط ہو جاتی ہے کہ کسی اور کے سامنے سر جھکانے کی حاجت نہیں رہتی۔

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدوں سے دیتا ہے آدمی کو نجات

اور انسان اس منزل پر پہنچتا ہے جب اس کی مرضی 'مرضیءِ مولا ہو جاتی ہے۔

یہ انقلاب آفریں تصور جسے اقبال نے اپنی فکر کی بنیاد بنایا ہے قرآن حکیم کی ہدایت و تعلیم پر مبنی ہے اور جب انسان اسے اپنا لیتا ہے تو اس کا مقصودِ حیات اس پر واضح ہو جاتا ہے اور وہ تخلیقِ کائنات کے راز کو پا لیتا ہے۔

چنانچہ پروردگارِ عالم نے خود اپنی ہستی کے انکشاف کی خاطر، انسان کی تخلیق کی اور پھر اس کے آگے تمام مخلوق کو سجدہ ریز ہونے کا حکم دیا تا کہ کائنات کا ذرہ ذرہ اس کی عظمت و بزرگی کا اعتراف کرے اور انسان 'نائبِ خدا' کی حیثیت سے تکمیلِ کائنات کے عظیم مشن کو پورا کرے۔ تکمیل و تسخیرِ کائنات کا یہ مشن اس قدر عظیم ہے کہ انسان کو نہ صرف زمین پر اپنی حاکمیت کا جھنڈا گاڑنا ہے اور انسانی معاشرہ سے جھوٹ 'ظلم اور باطل کی قوتوں کو ختم کر کے نیکی' حق اور صداقت کا علم بلند کرنا ہے بلکہ اسے اور جہانوں کی بھی خبر لانا ہے۔

زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

لہٰذا اقبال کی نظر میں ساری خدائی کے اسرار و رموز کی نقاب کشائی اور کائنات کی تسخیر، انسانی عمل و اختیار

کے دائرہ میں ہے عام انسانی شعور تمام مراحل طے کرنے سے قاصر ہے مگر وہ ہستی جس کی خودی تکمیل کی آخری حدوں کو چھو لے اس پر سب مرحلے آسان ہو جاتے ہیں۔ خودی کی تکمیل کی یہ مثال صرف رسول اکرم ﷺ کی ذات میں ملتی ہے۔ مردِ مومن یا مردِ کامل کا اعلیٰ ترین تصور حضور ﷺ کی ذات مقدس ہے۔

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

اقبال کے نزدیک حضور اکرم ﷺ کے اسوہ حسنہ اور سیرت پاک کی تقلید کرتے ہوئے عام انسان خودی کی معراج سے آشنا ہو سکتا ہے۔ اگرچہ خودی کی یہ تکمیل اس ذات اقدس کی خودی سے کمتر درجہ کی ہو گی لیکن یہ خودی بھی انسان کو اس مقام بلند پر فائز کردے گی کہ وہ فقیری میں بھی بادشاہی کرے گا۔

خودی ہو زندہ تو ہے فقر بھی شہنشاہی
نہیں ہے سنجر و طغرل سے کم شکوہ فقیر

اقبال کے تصور خودی سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ان کے فلسفۂ خودی کا حاصل یہ ہے کہ انسان تخلیق کائنات کے اس راز سے آگاہ ہو جائے کہ اس کی ذات مرکز کائنات ہے۔ خالق کائنات نے اسے ایک نہایت ہی عظیم الشان مقصد کی تکمیل کے لئے خلق کیا ہے۔ لہٰذا انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ رسول اکرم ﷺ کی ذات اقدس کی پیروی کرتے ہوئے احکام خداوندی کی تکمیل کرے اور اس طرح نیابت الٰہی کی عظیم ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو۔ اگر انسان خودی کی تکمیل کے بعد ان ذمہ داریوں کو پورا کرتا ہے تو موت بھی اسے نہیں مار سکتی بلکہ وہ حیات ابدی حاصل کرلے گا،

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

●○●○●○

ڈاکٹر معین الدین عقیل

اقبال کے معاشی تصورات کا مذہبی پہلو

دوسری جنگ عظیم تک دنیائے اسلام میں اشتراکیت کے مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل نہ ہوئی تھی۔ لیکن بالآخر وطنی اور نسلی قومیت کی طرح اس مسئلہ نے بھی دنیائے اسلام کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ ایک حد تک موجود صدی میں اشتراکیت کے عروج نے خود قومیت کے تصور کو بھی پس پشت ڈال دیا۔ اس نظریہ نے معاشی عدل کے نام پر ایسے معاشرہ کو قائم کرنے کی کوشش کی، جو رنگ و نسل اور وطن اور عقیدے کی قید سے آزاد ہو اور جس میں مغربی معاشرے کی معاشی لوٹ کھسوٹ بھی نہ ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ نظریہ دنیائے اسلام کے لئے مغربی استعمار سے بھی زیادہ تباہ کن ثابت ہوا ہے۔ جن مسلمان ملکوں اور علاقوں میں یہ نظریہ برسر اقتدار آیا، وہاں اسلام اور مسلم ملت کا جداگانہ وجود بتدریج ختم ہوتا چلا گیا اور عرب ملکوں میں اس نظریہ کی گرفت بہت مضبوط رہی۔ اس کا ایک بڑا سبب مغربی استعماری حکمت عملیوں میں دیکھا جاسکتا ہے اور اسے خصوصاً مسئلہ فلسطین سے شہ ملی ہے (۱)

عربوں کو احساس رہا ہے کہ مسئلہ فلسطین مغربی طاقتوں کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور اس کے حل کیلئے انھوں نے جب بھی مغربی طاقتوں سے مدد لینی چاہی، انھیں مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔ چناں چہ عربوں نے مغربی طاقتوں سے مایوس ہو کر اشتراکی ممالک کی سیاسی امداد کی طرف رجوع کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس امداد کے ساتھ ساتھ اشتراکی نظریات بھی ان ملکوں میں سرایت کرنے لگے۔ مغرب کے سیاسی نظریات کے زیر اثر دنیائے اسلام میں یوں بھی سیاسی اور فکری سطح پر انقلابات رونما ہو رہے تھے۔ سیاست اور مذہب کی علیحدگی، وطنی اور نسلی قومیت کے تصورات اور مذہبی شعائر میں آزاد خیالی پہلے ہی راہ پا چکی تھی اور ان نظریات کی حامل متعدد تحریکیں دنیائے اسلام میں روبہ عمل تھیں، چناں چہ اشتراکیت کو بحیثیت نظریہ عرب ممالک میں قدم جمانے کیلئے کوئی بڑی دشواری پیش نہ آئی۔ اس کے علاوہ اشتراکیت کو عرب ممالک میں سرایت کرنے کا ایک موثر عامل ان یہودیوں کے ذریعے میسر آیا، جو فلسطین میں آباد تھے یا مختلف ممالک سے نکل کر فلسطین میں آباد ہو رہے تھے۔ ایک عرصہ تک عربوں نے ان اشتراکی جماعتوں میں جو 1927ء کے بعد سے تقریباً ہر عرب ملک میں قائم ہو رہی تھی۔ شرکت سے گریز کیا، لیکن ان

بشکریہ، الماس، (اقبال نمبر)، 2002، ص 1-18۔

نظریات اور رجحانات کے زیر اثر، جو قومیت اور لادینیت کے پردہ میں فروغ پارہے تھے، وہ بہت عرصہ تک لاتعلق نہ رہ سکے۔ (۲)

روس میں بیسویں صدی کے اوائل میں، کہ جب مسلمانوں میں قومی اصلاح کی تحریکیں روبہ عمل تھیں (۳) اشتراکیت کا نظریہ مسلمانوں کے درمیان رفتہ رفتہ راہ پانے لگا تھا۔ کیوں کہ وہاں کے مسلمانوں کا پرولتاری طبقہ، جسے اشتراکی انقلاب میں بنیادی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا تھا، ابھی کمزور، منتشر اور غیر منظم تھا اور ساتھ ہی سیاسی اعتبار سے منظم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا (۴)۔ اسی طبقہ سے مسلم اشتراکیوں کا ظہور ہوا اور انھیں خصوصاً باکو، قازان اور روالگا کے صنعتی علاقوں میں پھیلنے پھولنے کے مواقع حاصل ہوئے۔ روس سے باہر مسلم ممالک میں اشتراکی انجمنیں سب سے پہلے تبریز (ایران) اور سالونیکا (ترکی) میں قائم ہوئیں (۵)۔ 1917ء کے انقلاب کے بعد روس اور اس کے ایک حصہ نے اسے قبول بھی کر لیا (۶)۔ لیکن یہ سب کچھ وطنی قومیت کے تصور کے تحت ہوا، حقیقی معنوں میں مسلم اشتراکی کم تھے اور ان کے اثرات بھی محدود رہے (۷)۔ طبقاتی جدوجہد اور معاشی نظریات کے تعلق سے بہت کم مسلمان اشتراکیت کے قریب ہوئے۔

ترکی، وسط ایشیاء اور ایران، اشتراکیت کے نظریات سے ان روابط کے سبب آشنا ہوئے، جو روس کے ہمسایہ ہونے کی وجہ سے اور بالعموم صنعتوں سے وابستہ رہنے کی وجہ سے قائم تھے۔ روس کے ان حلقوں کا بھی ان ممالک کے مسلمانوں پر اثر پڑتا رہا، جو کارل مارکس کے اشتراکی نظریات کو فروغ دے رہے تھے اور جو اپنی انقلابی تحریکوں میں مسلمانوں کو بھی بالخصوص شامل کر رہے تھے (۸)۔ چناں چہ بیسویں صدی کے اوائل تک وسط ایشیاء کے مسلم ممالک میں مسلمانوں کے درمیان کئی انجمنیں معاشی حقوق کے حصول کیلئے قائم ہوئیں، جہاں اشتراکی نظریات روبہ عمل رہے (۹)۔

تاتار، قازان اور باکو ایسے علاقے تھے، جہاں ایسی انجمنیں اور اشتراکی نظریات بہت فعال تھے۔ ان علاقوں میں ایران کے مسلمان بھی کپڑے اور تیل کی صنعتوں میں کام کرنے کے لئے جاتے رہتے تھے (۱۰)۔ چنانچہ اشتراکی نظریات ایسے ایرانیوں کے توسط سے ایران پہنچنے لگے اور ایران میں اشتراکی جماعتیں قائم ہوگئیں (۱۱)۔ بیسویں صدی کے اوائل میں محمد علی شاہ کی حمایت میں روسی فوجی امداد اور پھر جارحیت کے زیر اثر بھی ایران میں اشتراکی رجحانات کو پھیلنے کا موقع ملا (۱۲)۔ بعد میں چوتھی دہائی میں تجارتی اور صنعتی امور میں ایران سے روس کے قریبی روابط استوار ہوئے (۱۳)۔ یہ صورت حال ایران کو اشتراکی نظریات سے قریب تر کر رہی تھی، لیکن مشرق وسطیٰ کے عرب ممالک میں جو صورت حال اشتراکیت کے زیر اثر رونما ہوئی، وہ ایران میں پیدا نہ ہوسکی۔

ترکی میں اشتراکی نظریات نوجوان ترکوں کے انقلاب ۱۹۰۸ء تک عام نہیں ہوئے تھے۔ لیکن جب انقلاب کا مرکز سالونیکا منتقل ہوا، جو ایک بڑا صنعتی مرکز تھا، تو وہاں ۱۹۰۹ء میں مزدوروں کی ایک اشتراکی انجمن بھی قائم

ہوگئی (۱۴)۔ اور ۱۹۱۰ء میں قسطنطنیہ میں ترکی اشتراکی جماعت کے قیام کو بھی سہارا مل گیا (۱۵)۔ ۱۹۲۵ء میں جب ترکی موصل کے مسئلہ پر عراق اور برطانیہ سے الجھا ہوا تھا، روس نے ترکی کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا اور بعض امور میں امداد و معاونت کا آغاز کیا (۱۶)۔

روس کے اشتراکی انقلاب سے قبل دنیائے اسلام میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا سہرا روسیوں، جرمنوں، فرانسیسیوں، مصر میں انگریزوں اور انڈونیشیا میں ولندیزیوں کے سر رہا۔ ان اقوام نے مختلف اسلامی ممالک میں اپنے اپنے طور پر اشتراکی نظریات کی توسیع کی (۱۷)۔ لیکن اس نظریہ نے، جو دنیائے اسلام میں اب تک بہت آہستگی سے سرایت کر رہا تھا، ۱۹۱۷ء کے روسی اشتراکی انقلاب کے بعد تیز روی اختیار کر لی (۱۸)۔

ہندوستان کے مسلمان بھی، جو دنیائے اسلام کے دیگر ممالک کے مقابلہ میں ایک معتد بہ تعداد میں تھے، ان حالات اور تقاضوں سے بہت دور نہ رہ سکے تھے، جس میں اشتراکی نظریات اور روس سے قربت اور دوستی کے جذبات عام ہونے کے بڑے امکانات موجود تھے۔ انیسویں صدی کے وسط سے روس اور برطانیہ کی چپقلش میں ہندوستانیوں کی نظریں روس کی طرف اٹھنے لگی تھیں گو روس کا وسط ایشیا کی مسلم ریاستوں اور ترکی کے ساتھ مسلم دشمنی کا رویہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ہمیشہ قابل اعتراض رہا، لیکن ہندو قوم پرستوں، مثلاً بال گنگا دھر تلک اور ہندو انقلابیوں، مثلاً مہندر پرتاب کے لئے روس اور اس کی فوجی طاقت برطانیہ کے خلاف جدوجہد میں بہت حوصلہ افزا اور کارگر رہی۔ چنانچہ ایسی کوششیں کی گئیں جن کا مقصد انگریزوں کے خلاف ہندوستانیوں کی جدوجہد میں روس کی حمایت حاصل کرنا تھا (۱۹)۔

انقلابی تحریکوں کے دوش بدوش مزدور انجمنیں (۲۰) اور زیرِ زمین تحریکیں ہندوستان کے اندر اور غیر ممالک میں ہندوستان کی آزادی اور روسی حمایت کے حصول کیلئے مستعد ہوئیں۔ مثلاً غدر پارٹی، جو روسی انقلاب کے زیر اثر سان فرانسسکو میں قائم ہوئی اور جس نے برلن سے اپنی سرگرمیوں کا آغاز کیا (۲۱) اور ۱۹۲۰ء میں ہندوستانیوں کی تحریک ہجرت افغانستان، جو بنیادی طور پر اسلامی نظریات سے ماخوذ تھی، لیکن بعض مہاجرین روسی انقلاب اور نظریات سے متاثر ہو کر روسی حمایت کے لئے کام کرتے رہے، جیسے مولانا عبید اللہ سندھی (۲۲)۔ اس دوران روس اور ہندوستان کے درمیان رابطہ کابل اور برلن کے راستہ سے استوار رہا۔

ہندوستان میں ۱۹۱۷ء کے بعد جو سیاسی سرگرمیاں شروع ہوئیں، ان میں کہیں نہ کہیں روس انقلاب کے اثرات تلاش کیے جا سکتے ہیں (۲۳)۔ روس کے انقلابیوں کی جدوجہد میں انقلابیوں کے لئے بڑی پر کشش ثابت ہوئی۔ چناں چہ انہی خطوط پر ہندوستان میں انقلابی تحریکیں استوار ہوئیں (۲۴)۔ خصوصاً گاندھی نے اہنسا، ستیہ گرہ اور عدم تعاون کا اصول روسی اثرات کے تحت اختیار کیا (۲۵)۔ ہندوستانی سیاست کو گاندھی کے عروج نے بڑی حد تک ایک عرصہ کے لئے گاندھی کا تابع بنا دیا تھا، لیکن بعد میں انڈین نیشنل کانگریس میں جدید تعلیم یافتہ اور نوجوان

طبقے کے بڑھتے ہوئے اثر نے جواہر لال نہرو کو ایک ممتاز اور موثر مقام عطا کیا۔ یہ ضرور ہوا کہ اس راہ پر نہرو نے ماسکو کے سفر ۱۹۲۷ء کے بعد زیادہ سنجیدگی اور مستقل مزاجی دکھائی اور کانگریس میں ایک ایسے طبقے کی نمائندگی اور رہنمائی کی، جو اشتراکی خیالات کا پرزور حامی ہو گیا تھا۔ نہرو نے ہندوستانی سیاست اور بالخصوص کانگریس کو اشتراکی نظریات کی غذا پہنچانے کی کوشش کی (۲۶)۔

ہندوستانی مسلمانوں میں نوجوان تعلیم یافتہ مہاجرین کا ایک فعال طبقہ، جو ۱۹۲۰ء میں ہندوستان سے ہجرت کر کے افغانستان اور پھر روس پہنچ گیا تھا، اشتراکی خیالات سے متاثر ہو کر ہندوستان میں اشتراکی نظریات کو عام کرنے کا سبب بنا (۲۷)۔ ہندوستان کے مسلمان دانش وروں میں واحد مثال مولانا عبیداللہ سندھی کی تھی (۲۸) جنھیں ابتدائی مرحلہ پر براہ راست روسی اشتراکیت کے قریب ہونے کا موقع ملا۔ ۱۹۲۰ء میں انھوں نے روس کا دورہ کیا، جس کے بعد وہ اس بات کے قائل ہو گئے کہ خدا کے تصور کے ساتھ اشتراکیت ہی معاشی انصاف فراہم کر سکتی ہے (۲۹)۔ ان کے علاوہ مولانا حسرت موہانی اور قاضی نذر الاسلام بھی، کم بیش اشتراکی رجحانات کے عارضی یا مستقل اثرات کا اظہار کرتے رہے (۳۰)۔ لیکن انھوں نے یا دیگر مسلمانوں نے مولانا سندھی کی طرح اسے نظام فکر کے طور پر اختیار نہیں کیا۔ ان کے علاوہ ایسے اکابر، جنھوں نے اشتراکیت کو ضروری اہمیت دے کر اس پر بھرپور تنقید کی، ان میں اقبال کے دور تک محض اقبال ہی کا نام سب سے ممتاز اور اہم ہے۔

اقبال نے زندگی کے ہر مرحلہ میں معاشی مسائل کو اہمیت دی ہے۔ ان کی علمی و ادبی کاوشوں میں ۱۹۰۳ء میں سب سے پہلے معاشیات پر ان کی تصنیف علم الاقتصاد منظرِ عام پر آئی۔ اس میں معاشیات کے اہم مسائل واضح اور موثر طریقہ سے سلجھایا گیا تھا۔ اس تصنیف سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے اس مضمون کا مطالعہ کرنے میں خاصہ عرق ریزی سے کام لیا تھا اور اس میں اس قدر دسترس حاصل کر لی تھی کہ وہ رائج الوقت نظریوں پر ناقدانہ ڈال سکیں (۳۱)۔ چناں چہ اس انداز نظر کا اظہار ان کے عہد میں رونما ہونے والے معاشی مسائل اور ان پر ان مفکرانہ آراء سے ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہیں ان کا کیا حشر ہوا ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ اگر ہندوستانیوں کو دنیا میں اپنا نام قائم رکھنا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ معاشیات کے اصولوں سے آگاہی حاصل کر کے ان اسباب سے واقف ہوں جو ملکی عروج کے مانع ہو رہے ہیں (۳۲)۔ وہ اس بات سے متفق تھے کہ اقتصادی حالت کو سنوارنا تمام بیماریوں کا آخری نسخہ ہے، اور اگر یہ نسخہ استعمال نہ کیا گیا تو بربادی یقینی ہے۔ اس کے خیال میں اگر کسی انسان کی اقتصادی حالت بہتر نہ ہو تو اس کے قویٰ پر بہت برا اثر پڑتا ہے، بلکہ بسا اوقات اس سے انسانی روح کا مجلا آئینہ اس قدر زنگ آلود ہو جاتا ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اسکا وجود اور عدم برابر ہو جاتا ہے (۳۳)۔ وہ ایک ایسے مفکر کی طرح، جسے انسانوں کے دکھ، درد اور محرومیوں کا شدید احساس رہتا ہو، اس مسئلہ پر فکر مند رہتے تھے (۳۴)۔ وہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی اقتصادی

حالت نہایت افسوس ناک اور قابلِ رحم ہے (۳۵)۔ اوران کے خیال میں اس انحطاط کا اصل ذمہ دار افلاس ہے جو قوم کو کھائے جارہا ہے۔ اسی لحاظ سے وہ مسلمانوں کیلئے سب سے اہم فرض یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایسے کاموں کے لئے خودکو وقف کردیں جو اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھار دیں (۳۶)۔

اقبال کے پیشِ نظر ہندوستانی مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے جائزے کے وقت مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی اور اس کا تدارک بھی خاطر خواہ اہمیت کا حامل رہا ہے۔ انہی مسائل کو بیان کرتے ہوئے جب انھوں نے مسلم لیگ کے سالانہ جلسہ منعقدہ الٰہ آباد دسمبر ۱۹۳۰ء کی صدارت کرتے ہوئے اپنے خطبہ میں ہندوستانی مسلمانوں کیلئے ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پیش کیا، تو اس کے پس منظر میں مسلمانوں کی معاشی پستی اور ان کی بے حد مقروضیت بھی ان کے سامنے رہی (۳۷)۔

وہ مسلمانوں کے قومی اور سیاسی مسائل کے حل کے ساتھ ساتھ اقتصادی مسائل کا بھی مناسب حل ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی تجویز تھی کہ تجارت اور کاروبار کے مفید کاموں میں تنظیم کے لئے اور دیہاتوں میں مسلمانوں کی اقتصادی بدحالی اور مقروضیت کے ازالہ کیلئے مسلمانوں کی انجمنیں قائم ہوں (۳۸)۔ مسلمانوں کی قومی جدوجہد میں بھی وہ اس مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت دیتے رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں مسلم لیگ کا مستقبل بھی اس امر پر منحصر ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کیلئے کیا کوشش کرتی ہے۔ ان کا یقین تھا کہ اسلامی قانون کے نفاذ میں اس مسئلہ کا حل موجود ہے، چناں چہ ان کی نظر میں ہندوستان کی تقسیم کے ذریعہ ایک یا زیادہ اسلامی مملکتوں کا قیام اشد ضروری تھا (۳۹)۔ جہاں اسلامی قانون کا نفاذ ہو سکے اور دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے اقتصادی مسائل بھی حل ہو جائیں۔

اقبال کے اشعار میں بھی مسلمانوں کے مختلف اقتصادی مسائل کا تذکرہ متعدد مقامات پر موجود ہے۔ کچھ مسائل کی جھلک تو ان کے اس کلام میں بھی نظر آتی ہے جو بانگِ درا کے ظریفانہ حصہ میں شامل ہے۔ اس میں جو مسائل ملتے ہیں ان کا تعلق زیادہ تر سرمایہ و محنت، استحصال بالجبر اور ملکیت زمین سے ہے۔ لیکن اس مجموعہ اور اس کے علاوہ انکے دیگر مجموعہ پیامِ مشرق، جاوید نامہ ان کی ان نظموں میں جن میں اقبال نے زندگی کے مجموعی تقاضوں اور اپنی فکر کو پیش کیا ہے اور جو بین الاقوامی، ملکی اور قومی اور ملی حالات و مسائل کی زیرِ اثر وجود میں آئیں، معاشی مسائل کا زیادہ گہرا شعور ملتا ہے۔ یہی عرصہ ہے جب روس میں ۱۹۱۷ء میں انقلاب رونما ہوتا ہے او اشتراکیت راہ پانے لگتی ہے۔ روس کے اس اشتراک یا انقلاب کا ردِعمل عالمی سطح پر رونما ہوا۔ فکری سطح پر بھی اس کے واضح اثرات نظر آتے ہیں، چناں چہ اقبال کی فکر کا اقتصادی گوشہ بھی وقتی طور پر ان اثرات سے مرتعش ہوا، لیکن اس راستی اور استحکام میں کبھی کوئی کمی یا کمزوری پیدا نہ ہوئی۔ چوں کہ اقبال سرمایہ داری، جاگیرداری اور ملوکیت کے زیرِ اثر انسانیت کی تباہی اور بربادی کو بچشم خود دیکھ رہے تھے، اور وہ انسانوں کی فلاح و بہبود کے ہمیشہ خواہش مند رہے، اس لئے کسی

ایسے نظریہ کا عروج، جوان مہلک نظاموں کے خاتمہ کا پیغام دے رہا ہو، ان کے لئے کشش کا باعث ہو سکتا تھا:

آفتاب تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام

اس انقلاب کی روشنی میں اقبال خضر کی زبان میں مزدوروں کو پیغام بیداری دینے پر مجبور ہو گئے تھے:

اٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب سے تیرے دور کا آغاز ہے

اس وقت اقبال اس انقلاب سے اس حد تک پر امید ہو گئے تھے کہ سمجھنے لگے تھے کہ سرمایہ دار طبقہ جن حربوں سے مزدوروں کو اپنا غلام رکھنا چاہتا ہے، اب اس کو مزید کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی۔ کیوں کہ اب محنت کش بیدار ہو رہے ہیں۔ اس احساس پر مشتمل ان کی وہ متعدد نظمیں ہیں جو پیام مشرق کے ایک حصہ "دانش فرنگ"، بانگ درا، بال جبریل اور جاوید نامہ میں شامل ہیں۔ اسی مرحلے پر اقبال نے سرمایہ داری اور اس کے توسط سے مغربی تہذیب کی مخالفت کرنے پر لینن کی تعریف و تحسین بھی کی (۴۰)۔ لیکن جیسے جیسے روسی انقلاب کی تفصیلات عام ہوئیں اور اشتراکیت کی اصل تصویر سامنے آئی، اقبال اشتراکیت سے بھی اسی طرح متنفر ہوتے گئے، جس طرح وہ سرمایہ داری اور ملوکیت سے تھے۔ اسی عرصہ میں کہ جب پیام مشرق (۱۹۲۳ء) شائع ہوئی اور بانگ درا (۱۹۲۴ء) شائع ہونے والی تھی، بعض اشتراکیوں نے اقبال کو اشتراکی۔ بلکہ روزنامہ زمیندار (لاہور) کے مدیر شمس الدین حسن نے اپنے ایک مضمون میں اقبال کی اشتراکیت کا مبلغ اعلیٰ قرار دیا (۴۱)۔ اس وقت تک اقبال اشتراکیت سے جس طرح متنفر ہو چکے تھے۔ اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ جس دن زمیندار میں مذکورہ مضمون شائع ہوا، اسی دن اقبال نے مدیر زمیندار کے نام ایک مفصل تردیدی خط تحریر کیا (۴۲)۔ جس سے اشتراکیت کے ضمن میں ان کے حقیقی خیالات سامنے آتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشتراکی خیالات رکھنا ان کے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہونے کے مترادف تھا (۴۳)۔ اس خط میں اقبال نے لکھا تھا کہ اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے۔ دنیا کو سرمایہ داری کے، جسے اقبال دنیا کیلئے ایک قسم کی لعنت قرار دیتے ہیں، مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے، جیسا کہ بولشویک تجویز کرتے ہیں قرآن حکیم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کیلئے قانون میراث، حرمت ربا اور زکوٰۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرت انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابل عمل بھی ہے۔

اقبال کے خیال میں روسی اشتراکیت یورپ کی عاقبت نا اندیش اور خود غرضانہ سرمایہ داری کے خلاف ایک رد عمل تھی، لیکن ان کے نزدیک مغرب کی سرمایہ داری اور روسی اشتراکیت دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ تھیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری

جماعت کو مغلوب نہ کر سکے اور اس کے حصول کے لئے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف پیغمبر اسلام ﷺ نے کیا ہے۔ اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا بلکہ فطرت انسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اس قائم رکھتا ہے اور ایک ایسا معاشی نظام تجویز کرتا ہے، جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنی مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔

اقبال کو افسوس تھا کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ ان کو معلوم ہوتا ہے اس اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ اقبال کی دلی آرزو تھی کہ انسان کی تمام قوتیں اپنے اپنے ممالک میں ایسے قوانین وضع کریں جن کا مقصد سرمایہ کی قوت کو مناسب حدود میں رکھ کر مساوات پیدا کرنا ہو۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام اب بھی ایک نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے، جہاں ذات، رنگ یا دولت کے پیمانہ سے انسان کی عظمت کو نہیں ناپا جاتا بلکہ اس کے طرز زندگی سے، جہاں انسانی معاشرہ مساوات شکم پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو، جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی کو عقد میں لا سکتا ہوں، جہاں ذاتی ملکیت ایک امانت ہو، جہاں اس طور پر ارتکاز دولت کا امکان نہ ہو کہ وہ دولت پیدا کرنے والے پر ہی چھا جائے (۴۴)۔ اقبال کا خیال تھا کہ روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی قابل تعریف کیوں نہ ہوں، ان کے طریق عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ اسی خیال کے پیش نظر جب جواہر لال نہرو نے اشتراکیت کو ہندوستانی سیاست میں متعارف کرانے کی پر زور کوشش کی اور اسی عرصہ میں مسلم رابطہ عوام مہم شروع کی تو اقبال کو اشتراکیت کے الحاد اور مادیت کے نظریہ پر استوار ہونے کے سبب مسلمانوں سے یہ امید رہی کہ یہ مسلمانوں میں مقبول نہ ہو سکے گی (۴۵)۔ کیوں کہ ایک معاشی نظام کی حیثیت سے درحقیقت اسلام کہیں زیادہ پر کشش ہے اور ہماری موجودہ مشکلات کے کہیں زیادہ عملی حل تجویز کرتا ہے (۴۶)۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان، جو یورپ کے اقتصادیت پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، اگر قرآن کی اقتصادی تعلیم پر نظر ڈالیں تو اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے (۴۷)

اقبال کو یقین تھا کہ عہد جدید کا شعور ملوکیت اور اشتراکیت میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کردیگا (۴۸)۔ اور خود روسی قوم بھی اپنے موجود نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے (۴۹) چناں چہ اقبال نے خود اپنی زندگی میں دیکھ لیا کہ روس کے اشتراکی نظام میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہونے لگی تھیں (۵۰)۔ انہیں یقین ہو گیا تھا کہ اشتراکیت اس مایوسی اور محرومی کا مداوا نہیں بن سکتی، جس سے دنیا دو چار ہے (۵۱) بلکہ اسے وہ ملوکیت اور اس کے جبر و استبداد کا ایک پہلو قرار دیتے تھے، جس کے ذریعہ دنیا کے ہر خطے میں روح آزادی اور انسانیت کو اس طرح کچلا جارہا تھا کہ انسانی تاریخ کا کوئی تاریک ترین دور بھی اس کی مثال پیش نہیں کرسکتا (۵۲)۔ اسی وجہ سے اقبال اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کو یکساں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ جاوید نامہ میں سید جمال افغانی

کی زبان سے کارل مارکس کا حوالہ دیتے ہوئے وہ اشتراکیت پر اس بنیاد پر تنقید کرتے ہیں کہ یہ محض مساوات شکم پر زور دیتی ہے، جب کہ ان کے خیال میں مساوات صرف اخوت کے ذریعہ قائم ہو سکتی ہے:

صاحب سرمایہ از نسل خلیل
یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل

زانکہ حق در باطل او مضمر است
قلب او مومن دماغش کافر است

غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را

رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اقبال سمجھتے تھے کہ انسان ملوکیت اور اشتراکیت کے درمیان پس رہے ہیں۔ اشتراکیت تشدد کے ذریعہ اقتدار حاصل کرتی ہے اور ملوکیت محکوموں کے بل بوتے پر عیش و عشرت کا سامان فراہم کرتی ہے:

ہر دو را جاں نا صبور و ناشکیب
ہر دو یزداں نا شناس آدم فریب

زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیان ایں دو سنگ آدم زجاج

ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست
آں برد جاں را ز تن ناں را ز دست

غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو را تن روشن و تاریک دل

یا ان دونوں کے تعلق اور ان کی یکسانیت کو انھوں نے اس طرح بھی بیان کیا ہے:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اشتراکیت جس پس منظر اور جن نظریوں پر استوار تھی اقبال کو ان سب سے بنیادی اختلاف رہا۔ مثلاً تاریخ کی مادی تعبیر جیسے فیڈرک ہیگل اور مارکس نے معاشرہ پر منطبق کرنے کو کوشش کی تھی، (اقبال سراسر غلط قرار دیتے تھے اور اشتراکیت کو وہ مذہب اور سیاست کی علیحدگی کا ایک طبعی نتیجہ سمجھتے تھے اور مذہب اور سیاست کی علیحدگی ان کی نظر میں) اہل یورپ کی سب سے بڑی غلطی تھی (۵۳) اسی بنیاد پر اقبال ایسے تمام نظریات کے مخالف تھے، جن کی اصل مادیت اور الحاد پر استوار ہوئی ہے، "میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے" (۵۴)

حواشی

۱۔ بعض دیگر اسباب پر جن میں سے ایک اس وقت کے دنیائے اسلام میں صنعتی معاشرہ کا نہ ہونا بھی ہے دی کمبرج ہسٹری آف اسلام کے مقالہ نگاروں نے روشنی ڈالی ہے۔ دیکھئے جلد اول (کمبرج ۱۹۷۷ء) ص ۶۴۴ و بعد (آیندہ: CHI)

۲۔ کرک، جارج ای اے شارٹ ہسٹری آف دا مڈل ایسٹ (واشنگٹن، ۱۹۴۹ء) ص ۵۵ چناں چہ دوسری جنگ عظیم کے بعد عرب ملکوں میں رفتہ رفتہ اشتراکی نظریات کو فروغ حاصل ہونا شروع ہو گیا خصوصاً فوجوں میں ان نظریات نے گہری جڑیں پیدا کرلیں۔ متعدد ملکوں میں فوجی انقلاب آئے اور ان انقلابات کے تحت اشتراکی اور نیم اشتراکی حکومتیں مسلمانوں پر مسلط ہو گئیں۔ اس وقت تک عراق، شام، مصر، تیونس، الجزائر، لیبیا اور سوڈان اشتراکی انقلابات کی نشانہ بن چکے ہیں۔

۳۔ ان کے ایک جائزے کیلئے دیکھئے جنکسن اور کالکوجی اسلام ان دی سوویت یونین (لندن، ۱۹۶۷ء) ص 31-40۔

۴۔ ایضاً ص ۴۹۔

۵۔ ایضاً ص ۵۹۔

۶۔ ایضاً ص ۶۱۔

۷۔ "CHI" جلد اول، ص 646۔

۸۔ ایضاً ص ۶۴۷۔

۹۔ ایک اندازے کے مطابق ۱۹۰۵ء میں تقریباً ایک لاکھ ایرانی وسط ایشیا میں آباد تھے۔ جنکسن، تصنیف مذکورہ ص ۵۹۔

۱۰۔ کرک، تصنیف مذکورہ، ص ۲۵۹، ۔ ۲۶۰، ۲۶۲، و نیز جنکسن تصنیف مذکورہ، ص ۶۰۔

۱۱۔ "CHI" جلد اول، ص ۶۵۰۔

۱۲۔ جینکسن، تصنیف مذکور، ص ۶۰۔

۱۳۔ کرک، تصنیف مذکور، ص ۲۶۳، ۲۶۴۔

۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ "CHI" جلد اول، ص ۶۴۹، ۶۵۰۔

۱۶۔ تفصیلات کے لئے، ایضاً، جلد اول، ص ۶۴۵، ۶۵۱۔

۱۷۔ اسباب اور تفصیلات کیلئے: ایضاً ص ۶۵۲، ۶۶۸۔

۱۸۔ سنہا، پی بی انڈین نیشنل لبریشن موومنٹ اینڈ رشیا (دہلی، ۱۹۷۵ء)، ص ۱۵۹، ۱۶۶، ۳۱۲، ۳۱۳۔

۱۹۔ ظفر امام دی ایمپکٹ آف دی رشین رِوولیشن اون انڈیا، مشمولہ ساؤتھ ایشین آفیئرز، عدد دوم دی موومنٹ فار نیشنل فریڈم ان انڈیا، مرتبہ ایس ایس مکرجی (آکسفورڈ ۱۹۶۶ء)، ص ۸۴، ۸۵۔

۲۰۔ تفصیلات کے لیے: جوش، سوہن سنگھ ہندوستان غدر پارٹی (دہلی ۱۹۷۷ء) ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۸۶، جوش، بھگوان کیمونسٹ موومنٹ ان پنجاب (لاہور، سن ندارد، عکسی اشاعت) ص ۵۳، ۵۴۔

۲۱۔ ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵۔ تحریک ہجرت میں روسی اثرات کی کارفرمائی کیلئے دیکھیے: انتونوا کے اور دیگر اے ہسٹری آف انڈیا جلد دوم (ماسکو، ۱۹۷۸ء) ص ۱۷۶، و نیز راقم کا مقالہ: تحریک ہجرت: ۱۹۲۰ء میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہجرت، افغانستان اور اس کے اثرات "مشمولہ"، علم و آگہی (کراچی)، تحریکات نمبر، ۱۹۸۳ء۔

۲۲۔ تفصیلات کے لئے، ظفر امام تصنیف مذکور، ص ۷۸، ۸۹، اس دوران اشتراکی نظریات کو ہندوستان میں عام کرنے کے لئے جو کوششیں ہوئیں، اُن کے ایک اچھے جائزہ کے لیے دیکھیے: انتونوا، تصنیف مذکور، ص 184،176، و نیز جوش بھگوان، تصنیف مذکور، ص 51،46۔ اس وقت روس کی جانب سے ہندوستان میں اشتراکیت کو پھیلانے کے لیے جو کوششیں ہوئیں ان کیلئے دیکھیے سرا، چھتر سنگھ انڈیا اینڈ اینگلو سوویت ریلیشنز 47-1917 ص ۶۳ ہندوستان کی کیمونسٹ پارٹی کی مالی امداد کے ۱۹۲۸ء میں بمبئی میں عام ہڑتال کے لئے دیکھیے ص ۱۱۴، ۱۱۵ لئے ص، ۷۶، ۱۹۲۲ء میں یہ امداد ۱۲۰،۰۰۰ پونڈ تھی۔۔ ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۲ تک اس مد میں یہ رقم ۲۴ ہزار روپے معہ ۲۵ ہزار روبل تھی۔ تفصیلات کے لیئے دیکھیے: پانیکر، ایس، ڈی، ٹریڈ یونین ازم ان انڈیا (بمبئی ۱۹۴۸) ص ۲۰۹، ۲۱۰۔

۲۳۔ روس کے اشتراکی انقلاب کے ہندوستان پر اثرات کیلئے دیکھیے: ظفر امام، چھتر سنگھ سرا، بھگوان جوش، انتونوا، وغیرہ تصانیف مذکور۔

۲۴۔ سنہا، تصنیف مذکور، ص ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۸۱، ۳۱۳۔ عدم تشدد کا نظریہ بنیادی طور پر ٹالسٹائی کی اختراع تھا۔ ایضاً، تفصیلات کے لئے دیکھیے: ص ۲۷۲، ۲۹۱۔

۲۵۔ تفصیلات کے لئے دیکھیے: روتھر منڈ، ڈی نہرو اینڈ ارلی انڈین سوشلزم مشول، ایس این مکرجی تصنیف مذکور، ص ۹۸۔ ۱۱۱۔ ونیز سمرا، تصنیف مذکور، ص ۱۱۳، ۱۲۰۔

۲۶۔ تفصیلات کیلئے: انتونوا، تصنیف مذکور، س ۱۷۶، ۱۷۹۔ جوش، بھگوان، ص ۵۱، ۵۲۔

۲۷۔ ان کی متعدد تحریریں بالخصوص ان کے خودنوشت حالات زندگی کے لیے دیکھیے، مشمولہ خطبات و مقالات مرتبہ محمد سرور (لاہور ۱۹۷۰ء) ونیز محمد سرور افادات و ملفوظات مولانا عبیداللہ سندھی (لاہور ۱۹۷۲) ص ۵۳، ۶۰، ۱۸۵، ۳۰۷، ظفر امام، تصنیف مذکور، ص ۹۵ ح، عزیز احمد اسلامک موڈینزم ان انڈیا اینڈ پاکستان (آکسفورڈ، ۱۹۶۶ء)، ص ۱۹۶، ۲۰۱۔

۲۸۔ خطبات (لاہور، سن ندارد) ص ۲۰، ۲۱ ونیز سعید احمد اکبرآبادی مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے ناقد (لاہور، ۱۹۴۶) ص ۲۵۴۔

۲۹۔ حسرت موہانی کے لئے احمر لاری حسرت موہانی، حیات اور کارنامے (گورکھپور، ۱۹۷۳ء) ص ۱۱۳، ۱۱۶۔ جوش، بھگوان تصنیف مذکور ص ۶۸، ۶۹۔ نذرالاسلام کے لئے: ظفر امام۔ تصنیف مذکور ص ۹۵، ۹۶۔

۳۰۔ اردو میں بلکہ ایک محتاط اندازے کے مطابق انگریزی میں بھی کسی اور ہندوستانی کی کوئی کتاب منظرِ عام پر نہیں آئی تھی۔ انوار اقبال قریشی، مقدمہ علم الاقتصاد (کراچی ۱۹۶۱ء) ص ۱۲

۳۱۔ ایضاً ص، ۱۶۔

۳۲۔ محمد اقبال، علم الاقتصاد، ص ۲۴۔

۳۳۔ ایضاً، ص، ۲۳۔

۳۴۔ "آیا مفلسی نظم عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کیلئے خاموش ہوجائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لئے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے گا" ایضاً، ص ۲۴۔

۳۵۔ شہروں میں، جہاں کی آبادی کا جزو غالب مسلمان ہیں، معمولی درجہ کے مسلمانوں کی قلیل اجرت، غلیظ مکان اور ان کے پیٹ بھر روٹی کو ترستے ہوئے بچوں کا حسرت ناک نظارہ کس نے نہیں دیکھا؟ لاہور کے کسی اسلامی محلہ میں جھانک لو ایک تنگ و تاریک کوچہ پر تمہاری نظر پڑے گی، جس کے وحشت زاد سکوت کے طلسم

بصد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 30-19

کورہ رہ کر یا تو لاغر و نیم برہنہ بچوں کی چیخ و پکار یا کسی پردہ نشین بڑھیا کی لجاجت آمیزہ صدا توڑتی ہوگی، جس کی سوکھی اور مرجھائی ہوئی انگلیاں برقع میں سے نکل کر خیرات کیلئے پھیلی ہوئی ہوں گی۔ یہ تو گلی کی حالت تھی، الم زدہ گھروں کے اندر جا کر دیکھو تو صدہا مرد اور عورتیں ایسے پاؤ گے جنھوں نے کبھی اچھے دن دیکھے تھے۔ لیکن آج فاقہ کر رہی ہیں، کئی دن سے اناج کا ایک دانہ تک منہ میں اڑ کر نہیں گیا۔ لیکن عزت اور خودداری اجازت نہیں دیتی کہ خیرات کیلئے کسی کے آگے ہاتھ پھیلائیں۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" مشمولہ مقالات اقبال مرتبہ عبدالواحد (لاہور ۱۹۶۳ء) ص ۱۳۹۔

۳۶۔ ایضاً۔

۳۷۔ ایضاً۔

۳۸۔ ایضاً و بعدہ۔

۳۹۔ سپیچز، رائیٹنگز اینڈ سٹیٹمنٹز آف اقبال، آیندہ SWS) مرتبہ لطیف احمد شروانی (لاہور ۱۹۷۷ء) ص ۱۲۔

۴۰۔ خطبہ صدارت، آل انڈیا مسلم کانفرنس، لاہور، ۱۲ مارچ ۱۹۳۲ء مشمولہ ایضاً۔

۴۱۔ مکتوب بنام محمد علی جناح، مورخہ ۱۸ مئی، ۱۹۳۷ء مشمولہ رائیٹنگز آف اقبال، مرتبہ بشیر احمد ڈار (لاہور ۱۹۷۸ء) ص ۲۵۴ آیندہ "LOS")

۴۲۔ نظم لینن خدا کے حضور میں مشمولہ بال جبریل

۴۳۔ جو ۲۴ جون کی اشاعت میں شامل ہوا۔ مشمولہ گفتار اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل (لاہور، ۱۹۶۹ء) ص ۶۔۸ و نیز خطوط اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی (لاہور، ۱۹۳۶ء) ص ۱۵۵، ۱۵۷۔

۴۵۔ خطوط اقبال ص ۱۵۵۔

۴۶۔ ایضاً ص ۱۵۶، اسلامی معاشیات کی روح یہ ہے کہ سرمایہ کی بڑی مقدار میں اضافہ کو ناممکن بنا دیا جائے۔ مکتوب بنام ڈاکٹر ریاض الحسن، مورخہ ۲۹ مئی ۱۹۳۳ء، مشمولہ Los، ص ۲۰۹ و نیز خطوط اقبال ص ۲۲۷۔ بالشوزم نے سرمایہ داری کا کلیتاً خاتمہ کر کے انتہا پسندی کا مظاہرہ کیا ہے۔ ایضاً۔ ص ۲۲۷، ۲۲۹۔

۴۷۔ محمد اقبال، حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد شروانی (لاہور ۱۹۵۵ء) ص ۷۱۔

۴۸۔ "جواہر لال نہرو کی منکر خدا اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی تاثر پیدا نہ کر سکے گی"، مکتوب بنام محمد علی جناح، مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء، مشمولہ "Los" ص ۲۵۵۔

۴۹۔ مکتوب بنام لارڈ لوتھین، مورخہ ۱۷ مارچ ۱۹۳۳ء، مشمولہ ایضاً، ص ۲۱۲ و نیز خطوط اقبال، ص ۲۲۵۔

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۵۶، ۱۵۷۔

ایضاً، ص: 31-39

۵۱۔ دی بمبئی کرانیکل میں اقبال کا انٹرویو، مشمولہ لیٹرز اینڈ رائیٹنگز آف اقبال، آئندہ "Lwol" مرتبہ بشیر احمد ڈار (کراچی ۱۹۶۷ء) ص ۵۷۔

۵۲۔ خطوط اقبال۔

۵۳۔ جن کا انھوں نے حوالہ بھی دیا "Lwol" ص ۵۷۔

۵۴۔ اقبال ری کنسٹر کشن آف ریلجس تھاٹ ان اسلام، لاہور، ۱۹۵۱ء) ص ۱۸۸، ۱۸۹ و نیز ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ از سید نذیر نیازی (لاہور۔ ۱۹۵۷ء) ص ۲۹۲

۵۵۔ اقبال SWS" ص ۲۵۰۔

۵۶۔ "میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے" مکتوب بنام خواجہ غلام السیدین، مورخہ ۱۷، اکتوبر ۱۹۳۲ء مشمولہ اقبال نامہ جلد اول (لاہور ۱۹۵۱ء)، ص ۳۱۸، ۳۱۹۔

۵۷۔ گفتار اقبال ص ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ اس موضوع پر ان کے مفصل خیالات کے لئے ان کا خطبہ الہ آباد، دسمبر ۱۹۳۰ء، مشمولہ "sws" ص ۴، ۵ بعدہ۔

۵۸۔ مکتوب بنام آل احمد سرور، مورخہ ۱۲، مارچ ۱۹۳۷ء مشمولہ اقبال نامہ جلد دوم (لاہور، ۱۹۵۱ء) ص ۳۱۳، ۳۱۵

●○●○●○

ڈاکٹر محمد یوسف خشک

سندھ میں اقبال فہمی

انسان میں دیگر مخلوقات کے مقابلے میں متاثر ہونے کی صلاحیت زیادہ پائی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں اگر ہم اپنی ذات پر ہی سنجیدگی سے غور کریں اور پرانی یادوں کو دوبارہ ذہن کی اسکرین پر لاکر دیکھنے کی کوشش کریں تو معلوم ہوگا کہ ہمارا اوڑھنا بچھونا، اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، بولنا، ہنسنا اور خیالات بھی کسی روایتی اساس پر کھڑے ہیں اور انہیں بھی کسی دوسرے ہی کو دیکھ کر اختیار کیا ہے۔ متاثر ہونے کی صلاحیت کی اہمیت کا اندازہ آپ نئے انسان کی شروعاتی زندگی کے تمام مراحل کو سامنے رکھتے ہوئے بخوبی لگا سکتے ہیں، کیونکہ بچپن میں جس تیز رفتاری سے متاثر ہونے کا رجحان پایا جاتا ہے آگے چل کر کم ہوتا رہتا ہے لیکن یہ کہنا کہ متاثر ہونے کا جذبہ کسی انسان میں موجود نہیں ہوتا سراسر غلط ہوگا، بچپن سے لے کر جوانی تک جوانی سے بڑھاپے تک ہم اپنی متاثر ہونے کی صلاحیت کو مختلف اشکال دیتے رہتے ہیں، کہیں یہ جذبہ ٹھہر جاتا ہے کہیں تیز رفتار، بہرحال یہ تمام عمر جاری وساری رہتا ہے۔ اسی طرح ادیب یا شاعر بھی کوئی آسمانی مخلوق نہیں، اس معاشرے کا فرد ہوتا ہے اس لیے اپنی ذہنی صلاحیتوں اور ذوق کی مناسبت سے اس کے یہاں بھی یہی عمل جاری وساری رہتا ہے۔

حساس ادیب اور فن کار نئی تبدیلیوں کا فوری اثر قبول کرتے ہیں اور بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے کر نئے خیالات وافکار کی شمعیں روشن کر کے آگے کی طرف بڑھتے جاتے ہیں اس سے نہ صرف سوچنے اور سمجھنے کے انداز وموضوع تبدیل ہوتے جاتے ہیں بلکہ اظہار کے طریقے بھی بدل جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ترقی یافتہ ادب کے ارتقا وعروج میں یہی حقیقت لاگو ملتی ہے۔ جس طرح فارسی ادب عربی ادب سے یا انگریزی ادب فرانسیسی ادب سے متاثر ہوا، اسی طرح اردو وسندھی ادب فارسی، عربی، انگریزی، سنسکرت، بنگالی، روسی، جاپانی ودیگر زبانوں کے ادب سے متاثر ہونے کے ساتھ مجموعی طور پر ایک دوسرے سے بھی متاثر ہوئے ہیں لیکن ہمارا موضوع اس وقت "سندھ میں اقبال فہمی" ہے، اس لیے ہم اسے اسی حد تک محدود رکھیں گے۔

سندھ میں اقبال فہمی کی ابتدائی وجوہات جو اقبال کے لیے یہاں کا ماحول پہلے سے سازگار کیے ہوئے تھیں ان میں سندھ کے نامور شعرا شاہ عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست اور علامہ اقبال کے خیالات میں کسی حد تک ہم آہنگی ہونا

بھی ہے۔ داخلی اور خارجی شہادتوں کو سامنے رکھتے ہوئے ان شخصیتوں کا مطالعہ کیا جائے تو دونوں شعراء (شاہ لطیف اور علامہ اقبال) کی تعلیم پر رسولِ عربی ﷺ، قرآن شریف اور مثنوی روم کا گہرا اثر ہے۔ مثلاً چند داخلی شہادتیں ملاحظہ ہوں:

حضرت محمد ﷺ کی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے شاہ لطیف فرماتے ہیں:

ترجمہ:

جنہوں نے دل سے اس یکتا کو مانا
محمد ﷺ کو بصد اخلاص جانا
نہ ان کو کوئی گمراہی کا خطرہ
نہ ان سے دور ہے ان کا ٹھکانہ

یعنی گمراہی سے بچنے اور ہدایت حاصل کرنے کے لیے آپ نے حضور ﷺ کی تعلیم کو سمجھنا و ماننا ضروری قرار دیا ہے۔ اسی سلسلے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی ست
مقام خویش گر خواہی دریں دیر
بحق دل بندو راہِ مصطفیٰ ﷺ گیر

اس طرح دونوں شعرا کرام نے قرآن پاک کو حکمت کا مخزن اور اسم اعظم کا منبع قرار دیا ہے۔ شاہ لطیفؒ فرماتے ہیں:

ترجمہ:

اسم اعظم ہو یا ہو ذکرِ جلی
ہے بہر طور ایک ہی مفہوم
جیسے ہوتا ہے سیپ میں موتی
ہے یونہی دل میں ذاتِ نا معلوم
غیر کے در سے کچھ نہ پائے گا
اس کے در سے جو ہو گیا محروم

تو اسی طرح علامہ اقبال بھی واضح فرماتے ہیں:

میرے اشعار میں پھنس کر نہ رہ جا — اگر تو سالک راہِ یقیں ہے
گزر جا تو مری بزمِ سخن سے — رہِ قرآں میں گام اولیں ہے

جو تو اس طرح قرآن تک پہنچ جائے　　تو حاصل دولت دنیا و دین ہے
محیطِ کائناتِ دل ہے قرآن　　نظر کی آخری منزل ہے قرآن

اسی طرح شاہ لطیفؒ اور علامہ اقبال دونوں مولانا رومیؒ کی تعلیم سے مستفید ہوئے ہیں۔ جس کا اظہار بھی بذات خود انھوں نے فرمایا ہے مثلاً شاہ لطیف حقیقی دنیا کو دیکھنے اور دلبر کے دیدار کے متعلق جب گفتگو کرتے ہیں تو مولانا روم کا حوالہ دینا ضروری سمجھتے ہیں:

ترجمہ:

دوستو! خوب دلنشین کرلو قول رومیؒ پیامِ راحت ہے
محو طالب فریب کثرت میں موجزن چشمہ حقیقت ہے
ختم اپنے وجود کو کردے گا گر طلبگار حسن وحدت ہے

علامہ اقبال بھی مولانا رومیؒ کے لیے جو عزت وعقیدت رکھتے ہیں اس کا اندازہ ان اشعار سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے:

پیر رومیؒ مرشدِ روشن ضمیر　　کاروانِ عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب　　خیمہ را از کہکشاں ساز و طناب
نور قرآں درمیانِ سینہ اش　　جامِ جم شرمندہ از آئینہ اش
از نئے آں نے نوازِ پاک زاد　　باز شورے در نہادِ مَن فتاد

دونوں نے اپنے نقطہ نگاہ سے انسان ذات کی ترقی اور اصلاح چاہی ہے۔ انہوں نے قوموں کو بیدار کر کے اس میں روح پھونکنا چاہا ہے، حالانکہ ان کا طریقہ کار علیحدہ تھا لیکن کافی نقطوں پر ہم آہنگی ہے۔ مثلاً دونوں نے تمام قومی امراض کا علاج عشق قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عشق کے بغیر انسان بے جان ہے۔

علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں:

عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دیں
عشق کے ادنیٰ غلام صاحب تاج و نگیں
عشق مکان مکین، عشق زمان و زمیں
عشق سراپا یقین اور یقین فتح باب

اس طرح سچل سرمستؒ اور علامہ اقبال کے خیالات میں بھی یکسانیت پائی جاتی ہے، فلسفہ خودی کو ہی لے لیجیے۔

فلسفہ خودی بچل سرمست:

اگر اثبات کو جانو نہ ہر گز تم گدا ہوگا
یقین کر، نہ گدا گر ہو لیکن خود خدا ہوگا (6)

فلسفہ خودی علامہ اقبال:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یکسانیت بیان کرنے کا مقصد صرف اتنا تھا کہ اس طرح یکسانیت کی بدولت سندھ کے لوگوں کی اپنائیت کے دروازے علامہ اقبال کے لیے خود بخود کھلے ہوئے تھے۔

سندھ کے لوگوں کے راہنما و رہبروں کے کے پیغام و مقصد اور اقبال کے پیغام و مقصد میں اس طرح کی یکسانیت ہونے کی وجہ سے سندھ کے لوگوں کا اقبال کے کلام کو سمجھنا اور اس سے اپنائیت کی خوشبو محسوس کر کے سرور حاصل کرنا ایک فطری بات ہو جاتی ہے۔ جہاں تک سندھ میں اقبال فہمی کے اولین نشانات کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں تاریخ کے چند اوراق پلٹنے سے واضح گواہیاں مل جاتی ہیں، جن میں سے چند پیش خدمت ہیں مثلاً

اول:

سندھ سے بمبئی کا الحاق اور کراچی سے لاہور تک ریلوے کی توسیع ایسے اہم واقعات تھے جن کی بدولت کراچی میں اردو تعلیم شروع ہوئی جس کے بعد سندھ کے بڑے بڑے شہروں میں خاص طور پر جہاں ریلوے کی ورکشاپس تھیں وہاں اردو تعلیم رائج ہوئی اور ان اسکولوں کے اردو نصاب میں بانگ درا بھی پڑھائی جاتی تھی۔

دوم: سندھ سے کافی نوجوان جب مشرقی علوم کی تحصیل کے لے دہلی لاہور جاتے تھے تو وہاں اقبال کی ان نظموں کا ذکر ہوتا تھا جو انجمن حمایت اسلام، لاہور کی سالانہ تقریبات میں پڑھی جاتی تھیں۔ اس طرح سندھ میں اقبال شناسی /فہمی کا آغاز ہوا لیکن بعد میں مسلمان راہنما کی حیثیت سے علامہ اقبال نے جو کردار ادا کیا اس نے اسے سندھ میں زیادہ مقبول کیا۔ سندھ کو بمبئی سے علیحدہ ایک صوبے کی حیثیت حاصل کروانے میں جو ایک بڑی تحریک چلی جس میں دیگر مسلمان علماء کے ساتھ علامہ اقبال بھی شامل تھے۔ علامہ اقبال نے 29 دسمبر 1930ء کو آلہ باد مسلم لیگ کے اجلاس کے صدارت کرتے ہوئے جو تقریر کی اس میں سندھ کو علیحدہ صوبے کی حیثیت دینے کے سلسلے میں انہوں نے پرزور حمایت کی تھی اور علامہ اقبال نے سندھ کی علیحدگی کی تحریک کے حوالے سے اعلان کیا تھا کہ ہندوستان کے مسلمان ایسی تجاویز سے اتفاق نہیں کریں گے جن کے مطابق کم از کم سندھ کو علیحدہ صوبہ بنانے کی گنجائش نہ ہو۔

اس کے بعد دوران پاکستان تحریک جس میں سندھ کا ایک خاص اور اہم کردار رہا جس کی وجہ سے علامہ اقبال کا

کلام سندھ میں عام ہوگیا کیونکہ علی گڑھ کے اساتذہ وطلبا اور ہندوستان کے بڑے بڑے سیاسی رہنما اپنی تقاریر و تحریروں میں اقبال کے کلام اور فکر کو وسیع انداز میں استعمال کیا کرتے تھے۔

جہاں تک خالص ادبی حلقے کا سوال ہے تو اقبال کے فکر و پیغام نے سندھ میں براہ راست کافی سندھی شعرا پر اپنا گہرا اثر چھوڑا ہے جو کہ اقبال فہمی کا منہ بولتا ثبوت ہے اور اس اثر کا اظہار سندھی شعرا نے بڑی فراخ دلی سے کیا ہے۔ مثلاً فیض بخشا پوری اپنی کتاب خم خانہ فیض میں "طلوع" کے زیر عنوان صفحہ الف پر لکھتے ہیں:

"سندھی شعرائے کرام کے علاوہ فارسی وارد و منتخب شعرا کے تصانیف کی ورق گردانی ونکتہ دانی کی گئی ہے سندھی میں بجز شاہ عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست ۔۔۔۔۔۔ فارسی شعراء میں سے فردوسی، رودکی، خاقانی، رومی، خسرو ۔۔۔ اور اردو شعراء کرام میں سے غالب، ذوق، میر وسودا، موحن ومیر درد، آتش وناسخ، انشاو داغ، حالی و اکبر، اقبال و بیدم وارثی زیر مطالعہ رہے لیکن فارسی میں حافظ وخسرو واردو میں غالب، ذوق، میر وسودا، موحن ومیر درد، آتش وناسخ، انشاو داغ، حالی و اکبر، اقبال و بیدم وارثی زیر مطالعہ رہے لیکن فارسی میں حافظ وخسرو واردو میں غالب و اقبال، سرائیکی میں خواجہ غلام فرید اور بلوچی میں جام درک وست توکلی کا کلام، بلاغتِ نظام سب سے زیادہ مرغوب رہے" (7)

کشن چند بیوس (بے بس) تیرتھ داس 1885ء لاڑکانہ سندھ میں پیدا ہوئے، جدید سندھی شاعری میں اہم مقام رکھتے ہیں۔ رنگِ اقبال سے متاثر تھے۔

حیدر بخش جتوئی 1901ء میں تحصیل ڈوکری ضلع لاڑکانہ میں پیدا ہوئے۔ 1945ء میں ڈپٹی کلکٹر کے عہدے سے استعفیٰ دے کر سندھ ہاری کمیٹی میں شمولیت اختیار کی۔ "بابائے سندھ" کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ جن دنوں علامہ اقبال کی شکوہ کا چرچا تھا، حیدر بخش جتوئی بھی اس سے متاثر ہوئے اور خود ایک منظوم شکایت نامہ شکوہ کے عنوان سے شایع کیا جس میں بھی باری تعالیٰ سے سوال و جواب کیے گئے ہیں۔ مذہبی حلقوں نے سخت اعتراضات کیے۔ اس طرح علامہ اقبال پر بھی اعتراضات ہوئے تھے لیکن انہوں نے جواب شکوہ تحریر کر ڈالی اور بات ٹھنڈی کردی۔ حیدر بخش جتوئی نے جواب نہیں تحریر کیا جس کی وجہ سے انہیں کافی سخت اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا۔

ترجمہ (شکوہ) حیدر بخش جتوئی:

تب حکمت نہ تھی تجھ میں جہالت نہ تھی — کس چیز پر قادر تھا تو؟ کہیں پر بھی قدرت نہ تھی
تجھ میں جذبہ نہ تھا جنبش نہ تھی حرکت نہ تھی — قہر و رحم نہ تھا ان کی ضرورت نہ تھی

تمہارا عشق تھا عدم سے دوم معشوق نہ تھا
تو نہ تھا خالق جس وقت کوئی مخلوق نہ تھا

تیرے کافر ہیں مزے میں اب غیرت دکھا — تیرے طالب ہیں پُر درد محبت دکھا
تیرے سالک مر رہے ہیں پیاسے رحمت دکھا — دوستی و دشمنی میں اپنا تفاوت دکھا

چاروں طرف سے کہہ رہے ہیں یا خدا صد ہا آدمی
ایسے خدا سے یونہی، اچھا ہے آدمی

شیخ ایاز 23 مارچ 1923ء شکار پور سندھ میں پیدا ہوئے۔ سندھی زبان کے نامور شاعر جنہوں نے تقریباً تمام اصناف پر طبع آزمائی کی ہے، بنیادی طور پر وائی، کافی، گیت اور بیت کے شاعر تھے۔ سندھی زبان کے بیسویں صدی میں بلند پایہ شاعر ہیں۔ آپ کلام اقبال سے کتنی محبت کرتے تھے، آیئے ان ہی کی زبانی سنیے۔

آپ ساہیوال جیل ڈائری کے صفحے 58 پر اپنے دوست نعیم صدیقی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(ترجمہ)

"ہم شکار پور کالج میں پڑھتے تھے تب روز شام کو ملتے تھے اور ایک دوسرے کو اپنے نئے تحریر شدہ اشعار سناتے تھے۔ اس وقت ہمارا مرغوب مطالعہ اردو فارسی شاعری ہوا کرتی تھی۔ مجھے نہ صرف غالب کا مکمل دیوان عمر خیام کی تمام رباعیاں، حافظ کی کئی غزلیں، علامہ اقبال کی بانگ درا، بال جبریل اور پیام مشرق یاد ہوتے تھے (10)

اس کے علاوہ سندھ میں علامہ اقبال کے پیغام کو سمجھنے اور پسند کرنے کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ 1915ء میں مرزا قلیچ بیگ نے "چین و عرب ہمارا" کا سندھی میں ترجمہ کر کے "اسلامی ترانو" کے نام سے شائع کروایا تھا، اس زمانے سے لے کر آج تک علامہ اقبال کے تراجم کا سلسلہ مسلسل جاری ہے۔ جہاں تک تحقیقی مقالات و مضامین کا تعلق ہے تو سندھی تحقیقی جرنل، رسائل، اخبارات میں مستقل علامہ اقبال کی شخصیت اور فن پر آج بھی سندھی زبان میں لکھا جا رہا ہے۔ اس سلسلے میں قارئین کے اندازے کے لیے صرف ایک سندھی رسالے "مہکین زندگی" (11) حیدر آباد کو بطور نمونہ پیش روں گا، صرف اس رسالے میں 1950ء سے 1996ء تک علامہ اقبالؒ کی شخصیت و کلام پر 112 مضامین شائع ہو چکے ہیں جب کہ اس ہی ماہنامے میں کلام اقبال کے شعری تراجم اس کے علاوہ ہیں (10)۔ حاصل مقصد یہ ہے کہ جس طرح سندھ کے نامور شعراء کا کلام سندھ میں دلچسپی سے پڑھا، سمجھا اور عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے بالکل اسی دلچسپی سے علامہ اقبال کا کلام بھی سندھ کے عوام، علماء اور ادبی حلقے میں پڑھا، سمجھا اور عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

حوالہ جات:

1۔ شاہ جو رسالو الف ب وار، مرتب: محمد عالم سومرو، روشنی پبلیکیشن، کنڈیارو، 1997، ص 684۔
2۔ شاہ جو رسالو، شمس العلماء مرزا قلیچ بیگ، سندھی بولی جو با اختیار و، حیدر آباد سندھ، 1994، ص 44۔

3۔ شاہ جو رسالو الف ب وار، مرتب: محمد عالم سومرو، حوالہ بالا، 1997ء ص 451۔

4۔ ایضاً، 5،249۔ ایضاً 182۔

6۔ رسالو میاں سچل فقیر، مرزا علی قلی بیگ، میشر سن عری سگھ، سندس کتابخانہ سکھر، لاہور، 1902ء، ص 74،73۔

7۔ خم خانہ فیض میں، فیض بخشاپوری، پبلشر و سن ندارد، ص، طلوع کے زیر عنوان صفحہ الف۔

8۔ شیرین شعر، کشچند بے وس چندن (الیکٹرک) پرنٹنگ پریس روکس حیدرآباد، سندر ساہیہ آفس کراچی 1944ء، ص 50۔

9۔ شکوہ، حیدر بخش جتوئی بحوالہ تحفہ سندھ، ص 33،26۔

10۔ ساہیوال جیل جی ڈائری شیخ ایاز، نیو فیلڈس پبلیکیشن ٹنڈو ولی محمد حیدرآباد، 1982ء ص 53۔

11۔ رسالو نئی زندگی، حیدرآباد، 1950ء سے 1996ء۔

●○●○●○

maablib.org

ڈاکٹر جاوید اقبال

اقبال کا فلسفہ

اقبال کا تعلق مذہبی مفکرین کی اس نوع سے ہے جن کا اس بات پر یقین ہے کہ انسان ابھی ارتقاء کے عمل میں ہے اور وہ اب بھی زندگی کی اعلیٰ منازل کے حصول کے قابل ہے۔ اپنے اس فلسفیانہ استدلال کی حمایت میں وہ قرآن کے تخلیق آدم کے بیان کو پیش کرتے ہیں۔ جب خدا نے فرشتوں پر انکشاف کیا کہ وہ آدم یا انسان کو پیدا کرنے کی نیت رکھتا ہے، فرشتوں نے اپنے ان تحفظات کا اظہار کیا کہ یہ انساں زمین پر فساد پیدا کرے گا مگر خدا نے ان کی سرزنش کی کہ تم وہ نہیں جانتے جو خدا جانتا ہے۔ اس پر فرشتوں نے خدا کی مشیت کے آگے سر جھکا دیا کہ ہم تو صرف اس قدر جانتے ہیں جس قدر تو نے ہمیں سکھلایا ہے۔ مزید قرآن کے بیان کے مطابق انساں کی تخلیق کے بعد خدا نے اس کو علم سے بہرہ ور کیا اور پھر فرشتوں سے کہا کہ انسان سے اب مقابلہ کرو تاہم وہ مقابلہ نہ کر سکے۔ خدا نے آدم اور حوا کو درست اور غلط میں انتخاب کرنے کے قابل بنایا اور ان کے انتخاب اور آزادی کا امتحان لینے کے لئے انہیں خاص درخت کے قریب نہ جانے اور کا ذائقہ چکھنے سے منع کیا۔ ان دونوں نے حکم عدولی کی مگر خدا نے انہیں معافی طلب کرنے پر معاف کر دیا۔ تاہم ان کے امتحان کے لئے انہیں اعلیٰ سطح سے ادنیٰ سطح پر بھیج دیا۔ جنہیں کہا گیا کہ وہ جیسے چاہیں اپنی زندگیاں گذاریں۔ خدا نے انہیں سیدھے راستے اور غلط راستے کے فرق کو سمجھا دیا۔

اقبال کا قرآن کے اس بیان سے استدلال یہ ہے کہ وہ اپنی نافرمانی کے پہلے عمل سے انتخاب کی آزادی کو بروئے کار لائے۔ اقبال کے نزدیک ان کی زمینی زندگی نہ تو کوئی سزا ہے اور نہ ان کا ازلی گناہ گار ہونا ہے اور نہ ہی یہ دنیا کوئی گناہ کی بستی ہے۔ اس کے برعکس ان کو علم سے مرصع کیا گیا اور انہیں غلط اور صحیح میں انتخاب کی آزادی سے بہرہ ور کیا گیا اور یوں وہ زندگی کی اعلیٰ منازل تک جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اقبال تب قرآن کا ایک اور اقتباس پیش کرتے ہیں۔ جس میں خدا نے انساں کو ایک عظیم ذمہ داری عطا کرنے کا ذکر کیا ہے۔ جو وہ اپنی مخلوق کو دینا چاہتا تھا تمام مخلوق یہ ذمہ داری اٹھانے سے معذرت خواہ ہوئی مگر انسان نے اس کو قبول کر لیا۔ اقبال کے مطابق یہ عظیم ذمہ داری جو انسان نے رضا کارانہ طور پر اٹھائی وہ انا، ایغو یا فردیت کو قبول

ایضاً، ص: 31-39

کرتا تھا لہٰذا۔ اقبال کا بنیادی فلسفہ اسلام کا ثقافتی اور تمدنی احیا ہے جو اس نے اپنے فلسفہ خودی کے ذریعے پیش کیا۔ جس کا اظہار نہ صرف ان کی شاعری میں ہوا ہے بلکہ ان کی نثری کتاب تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں بھی نظر آتا ہے۔

المختصر، ان کے فلسفیانہ خیالات یہ ہیں۔ اقبال کا خدا خودی مطلق ہے۔ ایک ایسی ہستی جو زندہ ہے اور ہر لحظہ تخلیق کر رہی ہے۔ اس کی لامتناہیت مکمل ہے، ناقص یا توسیع پذیر نہیں۔ وہ اپنی تخلیق میں مسلسل اضافہ کر رہا ہے اور وہ اپنے ذہن اور ارادے کو بدلنے پر بھی پوری طرح قادر ہے۔

اس خودی مطلق سے صرف خودیاں ہی وجود پا سکتی ہیں۔ کائنات مادی جواہر کی میکانکی حرکت سے انسانی خودی میں خیالات کی آزادانہ حرکت ہے جو اعلیٰ سے خود بخود نزول کرتی ہے۔ لہٰذا کائنات خدا کا عمل مسلسل ہے خودی کے درجات کے سوا ذہن اور مادہ میں کوئی امتیاز نہیں۔ انسان عمل تخلیق کی بنا پر کائنات سے الگ گردانا جاتا ہے۔ یہ خدا کے عمل کی طرح خود شعوری کی منزل پا لیتا ہے۔

انسان بطور ایک محدود خودی اور بطور ایک فردیت کے منفرد اور خدا سے الگ ہے۔ وہ آزاد ہے۔ اس کی تمنائیں درد اور خوشی محبتیں اور نفرتیں، استدلال اور نتائج بالکل اس کے اپنے ہیں۔ حتیٰ کہ خدا بھی اس کی طرح محسوس یا استدلال نہیں کر سکتا نہ اس کے لئے انتخاب کر سکتا ہے جبکہ ایک سے زیادہ عمل کے طریقے دستیاب ہوں۔ وہ اپنی کنہ میں تخلیقی ہے اور اگر وہ کوئی عزم کرے تو وہ خدا کے ساتھ ترقی اور تبدیلی کے عمل میں شریک ہے۔ اس کی خودی اس قابل ہے کہ وہ اعلیٰ قوت حاصل کر سکے اگر وہ اپنی کسی منزل کا تعین کرے تو خدا خود اس سے پوچھ سکتا ہے کہ تیری تقدیر کیا ہو۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے"

اس تناظر میں انسان اپنی مسلسل تخلیق کے ذریعے اپنی خودی کے انہدام کے باوجود موت کے بعد زندگی پا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک دوزخ کوئی مسلسل اذیت گاہ نہیں بلکہ اصلاح کا تجربہ ہے اسی طرح جنت کوئی مسلسل تفریح گاہ نہیں۔ یہ ذہن کی محض گذرتی ہوئی حالتوں کے سوا کچھ امتیاز نہیں رکھتی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ انسانی سرگرمیاں کوئی منزل یا اختتام نہیں رکھتیں۔ وہ ہمیشہ آگے بڑھتا رہتا ہے تاکہ وہ خودی مطلق سے اپنے آپ کو روشن اور تازہ رکھے۔

اقبال کا خدا اور انسان برتر متحرک ذوات ہیں ایک دوسرے سے الگ اور ایک دوسرے کے ساتھ۔ انسان کا ہر عمل ایک نئی صورت حال کی طرف اسے لے جاتا ہے اور اس سے اس کی تخلیقی سرگرمی کا امکان فراہم ہوتا ہے۔ اقبال کے مطابق ایک درویش یا صوفی کی مثال پانی کے قطرے کی سی ہے جو سمندر میں شامل ہونا چاہتا ہے اس کا اطلاق ان کمزور خودیوں پر ہوا ہے جو اپنے آپ کو اپنی خودیوں کو تباہ کرنے میں ناکام رہتی ہیں۔ لیکن وہ افراد جو اپنی خودیوں

کو ایک برتر خودی میں ضم کر سکتے ہیں وہ ان موتیوں کی طرح ہیں، جو الوہی سمندر میں مسلسل تیرتے رہتے ہیں۔ ان کا وجود ختم نہیں ہوتا بلکہ خودیِ مطلق سے وصل حاصل کر لیتے ہیں وہ اپنے آپ میں موم بتی کے شعلے کی طرح ہوتے ہیں جو اپنا الگ وجود سورج کی روشنی میں بھی باقی رکھتے ہیں۔

زندگی بھی موم بتی کی روشنی کی طرح ایک مسلسل جدوجہد ہے۔ جو اپنے شعلے کو مسلسل جلنے یا پانی کے قطرے کی طرح موتی بن کر باقی رکھتی ہے۔ اقبال کی اصطلاح میں انسان کی منزل اپنی انا کی حدود سے آزادی نہیں بلکہ اپنی خودی کا اثبات ہے۔ حتیٰ کہ انسان خدا کا شریک کار بن جاتا ہے اور ایک مکمل کائنات کے قیام میں معاون بن جاتا ہے۔

اقبال کے مطابق خدا کی خالقیت بظاہر زمان مسلسل میں تبدیلی سے عبارت ہے مگر در حقیقت وہ دوران زمان میں مسلسل تغیر ہے۔ خدا نے جان بوجھ کر اضافیت یا جواہر وقت کی معروضیت کو تخلیق کیا جو انسان کی تخلیقیت کا پیمانہ ہے۔ انسانی اعمال اگر انسانی شخصیت کو تباہ کرنے سے عیاں ہوتے ہیں تو وہ زندہ اور تخلیقی ہیں جیسے مستقل قوتیں زمان مسلسل پر غیر موثر ہیں تمام دیگر انسانی کوششیں بالآخر وقت کے ساتھ ساتھ ختم ہو جاتی ہیں۔ اقبال محسوس کرتے ہیں کہ زمان کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ ان خیالات سے اس ضرورت کا احساس ہوتا ہے کہ اقبال سے ماسوا دیگر لوگوں کے بھی خیالات کی نوعیت کو جانا جائے۔

یونانیوں کے نزدیک چونکہ کائنات ساکن اور بغیر حرکت کے ہے لہٰذا حرکت ایک فریب ہے۔ مسلمانوں کا اشعری مکتب فکر نے، جو یونانی فلسفے کے خلاف بغاوت تھا، نظریہ جوہر کی طرف پیش قدمی کی۔ جلال الدین دوانی اور قاضی القضاۃ ہمدانی نے زمان کو تین درجات میں تقسیم کر دیا بڑے اجسام کا سست رو وقت، تیز رفتار وقت کا بہاؤ ہلکی روحانی چیزوں کے لئے اور زمان الٰہی جو غیر متحرک اور غیر متغیر ہے جس کا کوئی آغاز یا انجام نہیں۔

جہاں تک یورپی مفکرین کا تعلق ہے۔ لائی بیز نے موناڈز کے تصور کو پیش کی جو اشاعرہ کے تصور جوہر زمان کے قریب تھا۔ جو عہد جدید کے نظریہ کوانٹم سے ملتا جلتا ہے۔ جو پلانک اور بوہر نے پیش کیا۔ نیوٹن زمان کی عمومیت پر یقین رکھتا تھا اور مطلق کا تصور اس کے ذہن میں تھا، نطشے زمان کی رجعت یا گردشی زمان کا قائل تھا۔ اوپنسکی کا یقین تھا کہ زمان کی حرکت خلا میں اجسام کی سہ ابعادی ہے۔

اقبال آئن سٹائین کے تصور اضافیت کے معروضیت کو رد نہیں کر سکے مگر اقبال کا اس پر اعتراض یہ تھا کہ خلا کے چوتھے بعد میں محدود کر کے اس نے زمان کی طبع زاد فطرت کو تباہ کر دیا ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ اس سے مستقبل متعین اور پہلے سے طے شدہ قرار پایا۔ دوسرے الفاظ میں واقعات کا مستقبل میں وقوع ممکن نہ رہا۔ بلکہ پہلے سے ہی خلا میں متعین ہے صرف اس میں وہ ظاہر ہوتا ہے اقبال کے نزدیک یہ بدترین قسم کی جبریت ہے۔

اقبال عمومی طور پر برگساں سے اتفاق رکھتا ہے کہ زمان موضوعی چیز ہے۔ مگر وہ برگساں کے دوران کے دلائل کو تسلیم نہیں کرتا۔ جو ماضی، حال اور مستقبل کے واقعات پر مشتمل ہے۔ اقبال سوچتا ہے کہ مستقبل کے واقعات کو بھی

زمان خالص کی بنیاد تصور کرنا چاہیے۔ مستقبل کے واقعات امکان کی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں وہ وجود میں آ بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی آ سکتے۔ اقبال زمان کی سیریل معروضیت اور دوران کی موضوعیت دونوں کو اہمیت دیتا ہے۔ کیونکہ زمان کا جواز انسانی خودی کی تخلیقی سرگرمی کے حوالے سے بنتا ہے وہ خدا کے مسلسل عمل تخلیق کی سرگرمی جو سیریل زمان دوران میں ہوتی ہے اور قرآن میں جسے سات دن میں زمین اور آسمانوں کی تخلیق سے بیان کیا گیا ہے۔ جو کلمہ العصر کی طرح ہے وہ رسول خدا ﷺ سے منسوب اس روایت کا حوالہ دیتے ہیں۔ جس میں نبی پاک ﷺ زمان خالص کے ذاتی تجربے کو بیان فرماتے ہیں کہ "ایک وقت تھا کہ میں خدا کے ساتھ تھا۔ ایک اور روایت کہ خدا کو برا مت کہو کیونکہ وقت خدا ہے۔

اقبال مسلمانوں کی سرزنش کرتے ہیں جو زوال پذیر معاشرے کے طور پر وقت کی پیائش دن اور رات سے کرتے ہوئے زندگی کو محض خورد و نوش، سونے اور کام کاج کرنے تک محدود سمجھتے ہیں مگر اقبال کی نگاہ میں یہ زندگی حیوانوں کی زندگی ہے۔ جو وقت کی اہمیت سے بالکل آگاہ نہیں۔ وہ مسلمانوں سے توقع کرتے ہیں کہ وہ وقت اور تخلیق کے درمیان وقت کو اہمیت کو سمجھیں اور تخلیقی زندگی بسر کریں۔

اقبال کے تصور خودی سے جو اخلاقی قدریں سامنے آتی ہیں۔ ان کے خواص محبت، آزادی، جرات اور عالی خواہشات ہیں جو مادی آسائشات زندگی کا خواہاں نہیں۔ ان خواص کے اپنی شخصیت میں جذب کرنے سے اس کی شخصیت ختم ہو جاتی ہے اور ایک تخلیقی زندگی اور ہمیشہ کی زندگی اس کا مقدر بنتی ہے۔

وہ محرکات جو انساں کی شخصیت کو تباہ کرتے ہیں وہ تخلیقی زندگی کے مخالف ہیں۔ جمود مفعولیت کو جنم دیتا ہے۔ جس میں تذلیل، سرافگندگی اور محکومیت ہے خوف، بدعنوانی، بزدلی، گداگری اور نمائش ہے۔ یہ مغلوبیت افراد، قوموں اور معاشروں کو تباہ کر دیتی ہے وہ اندھے ہو جاتے ہیں اور وقت کے سنگی رویے کے باعث تاریخ سے مٹ جاتے ہیں۔

اقبال اپنے فلسفہ خودی میں علمِ روح کی نئی زندگی پر اصرار کرتے ہیں اور مسلمانوں کی اسی طرف توجہ دلاتے ہیں اور مسلمان کو بحیثیت فرد اور معاشرے کے علم کی طرف بلاتے ہیں کہ وہ اپنی گمشدہ تخلیقی زندگی اور نئی چیزیں ایجاد کرنے کے میدان کی طرف لوٹیں اگرچہ وہ اپنے تاریخی تجربے میں بیان کرتے ہیں کہ موجود مغربی یورپی تہذیب اسلامی تہذیب و تمدن کی ہی ترقی یافتہ شکل ہے مغربی فکر کی ہر چیز جو انسانی علوم اور ترقی کی طرف رہنمائی دیتی ہے اس میں سے کوئی نظریہ اور تصور ایسا نہیں جس پر مسلمان مفکرین نے کام نہ کیا ہو یا مباحث نہ کئے ہوں۔ اقبال اپنے تصور میں ایک ایسے مسلمان فرد اور معاشرے کو دیکھا ہے جو مغرب اور اسلام کے درمیان پل کا کردار ادا کرے۔ تاہم اس کے جہانِ نو کو اس وقت تک پیدا نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کے تصور قومیت اور ایک جدید اسلامی ریاست کو سمجھ نہ لیا جائے۔

اقبال کے تصورِ قومیت کی اساس بھی اس کی انفرادی فلسفہ خودی اور تصور اجتماعی خودی پر ہے۔ انہوں نے جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کو تعلیم دی کہ اسلام ہی ان کے نظریہ قومیت اور حب الوطنی کی بنیاد ہے۔ لہٰذا ان کی قومیت کا انحصار روحانی اقدار پر ہے مشترکہ نسل پر نہیں اور نہ مشترکہ زبان اور علاقے پر ہے۔ انہوں نے یہ بھی تعلیم دی کہ برصغیر پر ان علاقوں پر جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے ان کا حق بنتا ہے کہ وہ حق خودارادیت کی بنیاد پر وہاں ایک آزاد مسلم ریاست قائم کریں۔

اقبال کا یہ خواب ان کی وفات کے بعد حضرت قائداعظم محمد علی جناح کی قیادت میں مسلمانوں نے پاکستان قائم کر کے پورا کیا۔ لہٰذا اقبال کا یہ فرمان بالکل درست ہے کہ: اقوام شاعروں کے دلوں میں پیدا ہوتی ہیں اور ترقی یا موت سیاست دانوں کے ہاتھوں میں پاتی ہیں۔

اقبال نے اسلام کی تعبیر وتعریف مولویانہ انداز سے نہیں بلکہ انہوں نے اسلام کو بطور ایک فلسفی کے دیکھا، ان کے مطابق اسلام محض مذہب نہیں جیسا کہ عہد قدیم میں تصور کیا جاتا تھا بلکہ یہ انسان کی دریافت کا عمل ہے۔ لہٰذا ان کے تصور کے مطابق اسلام ایک دین اور ثقافت ہے جو انسان دوست اور انسانی مساوات کا پرچارک ہے۔ اسلام کی ہر وہ جاگیردارانہ تعبیر جو انسانوں کے درمیان دیواریں کھڑی کرے اقبال کو قبول نہیں۔

جیسا کہ قرآن حکیم کا تعلق ہے اقبال سمجھتے ہیں کہ مختلف تفسیریں اور تعبیریں ہمارے ماضی، حال اور مستقبل کے مسائل کو حل کر سکتی ہیں اور وہ عقل اور عشق میں مطابقت پیدا کر سکتی ہیں کہ ان کے دلوں میں مدفون ایک نئی دنیا اپنے اظہار کے لئے بے قرار ہے صرف لفظ کن کی ضرورت ہے جو مسلمانوں کو کہنا چاہیے۔ المختصر وہ قرآن کے قوانین کی ایک لچکدار اور ترقی پسندانہ تعبیر چاہتے تھے ـــــ جو تبدیل ہوتے ہوئے وقت کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ اس پس منظر میں ایک جدید مسلم لبرل ازم کے داعی تھے جو روشنی میں اسلام کے آئینی اصولوں کی بنیاد کی تعبیر وتشریح کی جا سکے۔ ان کے اپنے تجربے کی روشنی میں اور جدید زندگی کے چاہنے والوں کے تجربات کی رو سے یہ بالکل جائز بات ہے۔ وہ تجویز کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی ہر نسل کو اپنے اسلاف سے رہنمائی لیتے ہوئے اپنے عہد کے مسائل کو حل کرنے کا مجاز تصور کیا جائے۔

اقبال کے مطابق اسلام کا بنیادی اصول توحید ہے (خدا کی وحدانیت) درحقیقت اس تصور کا اطلاق انسانی مساوات ان کی یک جہتی اور ان کے تصور آزادی پر ہوتا ہے انہیں بتدریج عوامی سطح پر منتخب قانون ساز اسمبلیاں اپنے ہاں قائم کرنی چاہئیں جو اسلام کی اصل روح کی طرف لوٹنے کا عمل ہے۔ وہ اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر ان منتخب اسمبلیوں کو اجتہاد کا حق دینے کی سفارش کرتے ہیں اور یوں وہ اجتہاد کے انفرادی حق کو منتخب اسمبلیوں کو منتقل کرتے ہیں۔

یہ جدید دور کے قانونی نظام کے ارتقائی نقطہ نظر سے بہت ضروری ہے۔ وہ اس بات کا بھی ادراک رکھتے ہیں

کہ انسانی علوم کی غیر معمولی ترقی کے پیش نظر علما کے علاوہ دوسرے ماہرین بھی اجتہاد کے عمل میں شریک ہوں حتیٰ کہ عوام جو کہ معاملات پر گہری نظر رکھتے ہیں۔

جہاں تک اسلام کے سیاسی اور آئینی نظام کا تعلق ہے۔ اقبال محسوس کرتے ہیں کہ اسلامی ریاست مسلمانوں کی تاریخ میں ابھی وجود پذیری کے عمل میں ہے اور وہ کبھی ایک حتمی صورت میں ظاہر نہیں ہوتی۔

خلافت کے قیام کے لئے مختلف طریقے اپنائے گئے۔ کبھی الیکشن کبھی نامزدگی کبھی انتخابی ادارے کے ذریعے انتخاب۔ آئینی خلافت کا تصور حضرت سید جمال الدین افغانی نے پیش کیا۔ مگر انہوں نے بھی مساوات، یک جہتی اور آزادی پر زور دیا۔ اقبال ایک قدم مزید آگے بڑھاتے ہیں اور اسلامی ریاست کے لئے روحانی جمہوریت تجویز کرتے ہیں۔ جس میں قانون کو بالادستی حاصل ہو۔ انسانی بنیادی حقوق کی ضمانت ہو اور سماجی اور معاشی انصاف تمام شہریوں کے لئے قرآن اور سنت کے اصولوں پر عام ہو۔

اقبال کے فلسفہ تصوریت میں جدید مغرب کے بعض بنیادی تصورات کی اسلام میں پیوند کاری کی گئی ہے۔ جس پر اقبال پر بعض علما نے کفر کے فتوے لگائے۔ ان خیالات پر جن کا اظہار اقبال نے ۱۹۲۴ء میں اجتہاد پر دیئے گئے اپنے ایک لیکچر میں کیا تھا۔ اقبال کے اپنے وقت میں اور آج بھی مسلم قدامت پسند ان کے نظریات کو قبول کرنے کو تیار نہیں۔ اقبال کے مغربی نقاد کے جدید اسلامی ریاست کے تصورات کو سیکولر انسان دوستی پر محمول کر سکتے ہیں یا اسے لبرل انسان دوستی کا وجدانی تصور کہہ سکتے ہیں مگر اقبال کے نزدیک اسلام کی روح لامحدود ہے جیسا کہ اس کی تاریخ گذشتہ میں وہ ظاہر ہوئی۔ جو گردوپیش میں موجود تمام نئے نظریات کو قبول کرتی ہے جو ترقی کی سمت رہنمائی دیتے ہیں۔

●○●○●○

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال اور ہندو☆

جس زمانے میں شیخ محمد اقبال، گورنمنٹ کالج لاہور میں زیر تعلیم تھے (97-1895) لاہور میں متعدد ادبی انجمنیں قائم تھیں، جن کے تحت وقتاً فوقتاً مشاعرے منعقد ہورہے تھے۔ اقبال اس زمانے میں ایک ہونہار شاعر تھے۔ انہیں مشاعرے پڑھنے کا کچھ ایسا شوق نہ تھا، مگر بعض دوستوں کے اصرار پر، کبھی کبھی ان کے مشاعروں میں شریک ہوتے، شعر پڑھتے اور داد پاتے تھے چونکہ وہ "اقبال، لکھنو سے نہ دلی سے ہی غرض" کے قائل تھے اور "تلمیذ داغ دہلوی" کے باوجود کسی دبستانی یا لسانی تفریق کو خاطر میں نہیں لاتے تھے، اس لئے وہ ہر طبقے میں مقبول تھے اور انہیں داد دینے والوں میں ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی سبھی شامل ہوتے۔ انہوں نے اپنی معروف نظم "ہمالہ" جس انجمن کے جلسے میں پڑھی، اس کے صدر ایک ہندو بیرسٹر، مسٹر مدن تو پال تھے اور مسلمان ادیبوں اور شاعروں کے ساتھ کئی نامور ہندو بھی اس کے ممبر تھے (۱)۔

"ترانہ ہندی" ہندوؤں میں اقبال کی مقبولیت کا باعث ہوا۔ یہ ترانہ سب سے پہلے پنڈت دیا نرائن نگم کے رسالہ۔ زمانہ کانپور ۱۹۰۴ء میں شائع ہوا۔ ۱۹۰۵ء میں شیخ محمد اقبال اعلیٰ تعلیم کے لئے ولایت چلے گئے، مگر ان کے مداح، عقیدت مند اور احباب نے (جن میں مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہندو بھی شامل تھے) انہیں فراموش نہیں کیا۔ تین سال انگلستان اور جرمنی کی جامعات سے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے بعد اقبال ۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو دوپہر کی ریل گاڑی سے لاہور پہنچے تو اہل وطن کے دلوں میں ان کی یاد تازہ تھی۔ ریلوے اسٹیشن پر بلا تخصیص مذہب و ملت ہندو، سکھ عیسائی اور مسلمان سبھی نے ان کا پر جوش اور والہانہ استقبال کیا (۲)۔ وطن واپسی پر خوش آمدید کہنے والوں میں تلوک چند محروم بھی شامل تھے۔ جنہوں نے "سلام ایام" کے عنوان سے ایک استقبالیہ نظم بھی کہی (۳)

آنے والے برسوں میں علامہ اقبال اپنے علمی، شعری اور پیشہ ورانہ مشاغل میں مصروف ہو گئے۔ فکر سخن بھی کرتے، قومی جلسوں میں جاتے، ملی اجتماعات میں شریک ہوتے۔ ان کے احباب میں ہر طبقے کے اردو مکتب فکر کے لوگ شامل تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت علامہ باوجود ایک راسخ العقیدہ مسلمان ہونے اور مسئلہ قومیت پر واضح

☆ بصد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 53-40۔

دو ٹوک موقف رکھنے کے ایک عالی دماغ، روشن خیال، صاف گو اور ذہنی طور پر بلند پایہ انسان تھے۔ طبعاً وسیع القلب اور مذہبی تعصب سے کوسوں دور تھے۔ ہمیشہ ہمدردی اور انصاف سے کام لیتے۔ مختلف مذاہب کے درمیان مفاہمت اور رواداری اور بھائی چارے کے قائل تھے چنانچہ غیر مسلموں یعنی ہندوؤں اور سکھوں کا عالی ظرف طبقہ ان کا مداح تھا۔ مثلاً معروف ادیب پنڈت دیا نرائن نگم نے ان کا ذکر کرتے ہوئے انہیں "آسمان شاعری کا روشن تارہ قرار دیا، جو فلسفہ کا ایک زبردست عالم ہے اور دل درد مند رکھتا ہے اور جس کا کلام "قوم کے سنجیدہ اور فلسفیانہ تخیلات کا عکس ہے" اور اس کا تخیل بلند اس کی فکر روشن، اس کا بیان دل گداز ہے اور اس کا کلام قلب میں حرارت اور روح میں تڑپ پیدا کرتا ہے۔۔۔۔ اس کا حرف حرف ایک روحانی پیغام ہے۔ (۴) اسی طرح مسز سروجنی نائیڈو نے انہیں اس طرح خراج عقیدت پیش کیا: "میرے نزدیک علامہ اقبال، اس متحدہ ہندوستان کا نشان ہیں جس پر دنیا کی امید اور امن عالم کا قیام ہے" (۵)

ایک زمانے میں شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں زوروں پر تھیں اور پرتاپ اور ملاپ جیسے ہندو اخبارات اور چند ہندو سیاسی رہنما اسلام اور مسلمانوں کے خلاف نہایت دل آزار پروپیگنڈا مہم چلائے ہوئے تھے مگر علامہ اقبال نے کبھی کسی جوابی ردعمل کا اظہار نہیں کیا بلکہ ہمیشہ مسلمانوں اور ہندوؤں کی باہم لڑائی سے اور بدامنی سے احتراز کی تلقین کرتے رہے مثلاً ۳۰ جنوری ۱۹۲۷ کو ایک جلسے کی صدارت کرتے ہوئے فرمایا:

> ہندوستان میں اور ہندوستان سے باہر دیگر ممالک میں ہر جگہ ہماری رسوائی کے چرچے ہو رہے ہیں۔ ہمارے باہمی تنازعات نہایت افسوس ناک ہیں۔ ہم یہ بھی نہیں سوچتے کہ ہماری اس کشمکش کے نتائج ایشیا کے دیگر ممالک کے حق میں کیا ہوں گے۔ میرے تصور میں صداقت ایک ایسا تراشا ہوا ہیرا ہے جس کے کئی پہلو ہیں اور اس کے پہلو سے مختلف رنگ کی شعاعیں نکل رہی ہیں اور ہر شخص اپنی اپنی پسند کے مطابق کسی رنگ کی شعاع کو اختیار کر لیتا ہے اور اپنے نقطۂ نگاہ سے صداقت کو دیکھتا ہے۔ رواداری کا اصول یہی ہے کہ مثال بالا کو پیش نظر رکھتے ہوئے کسی کو یہ نہ کہا جائے کہ تم باطل پر ہو۔۔۔ اختلاف کا نتیجہ یہ نہ ہونا چاہئے کہ آپس میں سر پھٹول ہو۔۔۔ اسلام نے بھی اسی صداقت کی تعلیم دی ہے جو زمانہ قدیم کے بعض رشیوں نے دی۔۔۔۔ میں تم سے صداقت کے نام سے اپیل کرتا ہوں کہ خدا کے لئے حقائق کی طرف دیکھو اور آپس میں مت لڑو۔ ہندوستان میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو اپنی اغراض کے لئے تمہارے درمیان پھوٹ ڈالنے کی مساعی میں رہتے ہیں۔ اگر تم آپس میں لڑو گے تو ملک میں بدامنی ہوگی سب کو تکلیف اٹھانی پڑے گی (۶)۔

تو اس زمانے میں اقبال کے مخالفین اور ان سے تعصب و عناد رکھنے والے تو موجود تھے۔ جو ان کے خلاف سازشیں کرتے رہتے اور انہیں نقصان پہنچانے کی کوشش میں برابر لگے رہتے جیسے سرشادی لعل جیسا شخص جس کی چیف ججی بڑی حد تک سر میاں محمد شفیع کی مرہون منت تھی، مگر اس شخص نے پنجاب چیف کورٹ کا چیف جسٹس بنتے ہی

یہ طے کرلیا کہ وہ اقبال کو جج نہیں بننے دے گا (جس کے خاصے امکانات موجود تھے) چنانچہ وہ اپنے مذموم مقاصد میں کامیاب رہا (۷)۔

بایں ہمہ ہندوؤں کے بارے میں علامہ اقبال کا رویہ ہمیشہ مثبت اور فراخ دلانہ رہا۔ وہ فرقہ پرستی کو قوموں کے لئے مہلک سمجھتے تھے۔ خطبۂ الہ آباد میں فرماتے ہیں۔ "میں دوسری قوموں کے اصول، قوانین، معاشرتی اور مذہبی اداروں کا بے حد احترام کرتا ہوں یہی نہیں، بلکہ قرآن پاک کی تعلیمات کے مطابق ضرورت پڑے تو ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی میرا فرض ہے" (۸) یہ خالی دعویٰ نہ تھا، علامہ کا عمر بھر کا رویہ اور ان کا طرزِ عمل اس کا شاہد ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے زندہ رود میں اس پہلو کا مختصر مگر جامع ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> اقبال کے دوستوں میں مسلمان بھی تھے اور ہندو اور سکھ۔ بھی مہاراجہ کشن پرشاد سے تمام عمر ان کے گہرے روابط قائم رہے، یہاں تک کہ وہ اقبال سے اپنی بیٹیوں کی شادی بیاہ کے معاملات میں مشورہ کرتے تھے۔ اسی طرح سوامی رام تیرتھ کے ساتھ ان کی زندگی بھر مخلصانہ تعلقات قائم رہے اور ان کی وفات پر اقبال نے ایک دل آویز نظم لکھی۔ پنڈت شیو نارائن شمیم اپنی نظموں کی اصلاح ان سے لیتے تھے۔ سر تیج بہادر سپرو کے وہ مداح تھے اور نہرو خاندان بالخصوص پنڈت جواہر لعل نہرو سے تو واقعی محبت کرتے تھے۔
>
> راقم نے اپنی آنکھوں سے انہیں پنڈت جواہر لعل نہرو سے شفقت کا اظہار کرتے دیکھا ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ نوجوان پنڈت جواہر لعل نہرو کی وسیع النظری، آزاد خیالی اور اعتدال پسندی کی بناء پر اقبال نے ان کی ذات کے ساتھ بہت سی توقعات وابستہ کر رکھی تھیں یا ممکن ہے محبت و شفقت کا ایک پہلو یہ بھی ہو کہ پنڈت جواہر لعل نہرو اور ان کے خاندان کا تعلق اقبال کی طرح وادی کشمیر سے تھا۔ سکھوں میں سر جوگندر سنگھ اور امراؤ سنگھ شیر گل سے بہت قریبی مراسم تھے اور راجکماری بامبا کی اس لئے عزت کرتے تھے کہ وہ مہاراجہ رنجیت سنگھ کی پوتی تھیں۔
>
> گھر کے نجی ماحول میں اقبال نے راقم کی ابتدائی تعلیم کے لئے اسے ایک ہندو استاد جناب ماسٹر تارا چند کے سپرد کر رکھا تھا جن پر انہیں بہت اعتماد تھا۔ زندگی کے آخری چار پانچ سالوں میں اقبال کے معالج ایک ہندو ڈاکٹر جمعیت سنگھ تھے اور اقبال کی وفات کے بعد جب تک وہ زندہ رہے بغیر کسی معاوضہ کے خاندانِ اقبال کی خدمت کرتے رہے۔ میکلوڈ روڈ والی رہائش گاہ ایک بوسیدہ کوٹھی تھی جس کا ایک سو تیس روپے کرایہ ادا کرتے تھے کسی نے سوال کیا کہ اتنے گراں کرایہ میں تو بہت نفیس کوٹھی مل سکتی ہے جواب دیا۔ ٹھیک ہے مگر میں یہاں سے جانا نہیں چاہتا۔ بات دراصل یوں ہے کہ یہ کوٹھی دو ہندو یتیم بچوں کی وراثت ہے۔ میرے چلے جانے سے ان کو بہت تکلیف ہو گی۔ اتنا کرایہ شاید اور کوئی نہ دے" یہ حقیقت ہے کہ اقبال کو اپنی دنیا دارانہ زندگی میں جسٹس سر شادی لعل جیسے متعصب ہندو کے ہاتھوں کچھ نقصان پہنچا، لیکن اس قسم کا نقصان، ذہنی کوفت یا اذیت تو انہیں بعض علماء اور مسلم حاسدین بھی باقاعدہ پہنچاتے رہتے تھے۔ جہاں تک اقبال کی زندگی کا تعلق ہے ایسی کوئی شہادت موجود نہیں جو یہ ثابت کرے کہ ان کے ہاتھوں محض

تعصب کی بنا پر کسی ہندو یا سکھ کو کوئی گزند پہنچی (۹)

جاوید اقبال صاحب کی تائید، حیدر آباد دکن کے ایک نامور ہندو ادیب اور نقاد ڈاکٹر راج بہادر گوڑ کے بیان سے ہوتی ہے۔ انہوں نے فکرِ اقبال کے بعض "تضادات" اور "کوتاہیوں" کا ذکر بھی کیا ہے، مگر اس بات کا اعتراف کیا ہے کسی کو کوئی ایسا ثبوت نہیں مل سکا کہ جس کی بناء پر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ وہ غیر مسلموں سے بغض و عناد رکھتے تھے (۱۰) ڈاکٹر جاوید اقبال کے الفاظ میں انہیں ہندوؤں سے من حیث القوم یا فرقہ بھی کوئی تعصب، دشمنی یا عناد نہ تھا، بلکہ ان کی ترقی اور کامیابی پر خوش ہوتے تھے (۱۱)

علامہ اقبال، سر فرانسس ینگ ہزبینڈ کے نام ایک خط میں تحریر کرتے ہیں:

Please do not think that I have any prejudice against the Hindu's. In fact, i have great admiration for the spirit of self-sacrifice and courage, which they have shown in recent years. They have produced men of eminence in every walk of life and are fast advancing along social and economic lines (21)

علامہ اقبال نے رام چندر اور گورونانک کا ذکر بھی ادب و احترام سے کیا ہے مہاراجہ سر کشن پرشاد کے نام خطوط میں لکھا ہے کہ میں رامائن اور گیتا کا منظوم اردو ترجمہ کرنا چاہتا ہوں (اگرچہ ان کا یہ ارادہ، عملاً بروئے کار نہ آسکا)

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ ہندوؤں کا دانش ور دانش مند، ذی فہم اور انصاف پرست طبقہ علامہ اقبال سے مذہبی یا سیاسی اختلاف کے باوجود ان کا مداح تھا۔ تنگ نظر، متعصب اور پست ذہنیت والے ان میں بھی بہت تھے جیسے سر شادی لال جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، مگر ایسے لوگ شاید اندر ہی اندر پیچ و تاب کھاتے ہوں گے، علامہ کے خلاف انہیں کھل کر کچھ کہنے کی جرات نہ ہوتی تھی۔

اب تاریخ ورق الٹتی ہے۔

دسمبر 1930ء

حضرت علامہ آل انڈیا مسلم لیگ کے الہ آباد سیشن کی صدارت کرتے ہوئے اپنا معروف تاریخ ساز خطبہ ارشاد کرتے ہیں یہ خطبہ تو بھڑوں کے چھتے کو چھیڑنے کے مترادف ہوگیا۔ ہندو پریس نے آسمان سر پر اٹھالیا۔ فرقہ پرست متعصب اور مسلمانوں کا مخالف ذہن جو شاید عرصہ دراز سے مسلمانوں کے خلاف ادھار کھائے بیٹھا تھا گالم گلوچ اور بہتان تراشی پر اتر آیا۔ پرتاپ، ملاپ، بندے ماترم۔ تیج، ٹریبون۔ ہندو، ہیرالڈ گویا جملہ اردو اور انگریزی ہندو اخبارات ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر علامہ اقبال پر سب و شتم کرنے لگے۔ پرتاپ کے ایک مضمون کا عنوان تھا "شمالی ہند کا ایک خوف ناک مسلمان: ڈاکٹر اقبال کی گستاخیوں پر چند خیالات" اس میں انہیں جنونی، شرانگیز، احمق، وخوف ناک، تنگ خیال، پست نظر، متعصب، قابل نفرت، کمینہ اور نالائق کے القاب سے نوازا

گیا۔(۱۳)

علامہ اقبال نے اپنے نقطۂ نظر کے حق میں جو دلائل مہیا کئے تھے، ہندو پریس سے اس کا سنجیدہ اور مدلل جواب تو بن نہ پڑا، البتہ الزام تراشی اور تہمت طرازی میں انہوں نے کوئی کسر نہ چھوڑی، متعصب ذہن کی معاندانہ تنقید کا انداز مولانا غلام رسول مہر کے ایک اداریے (روزنامہ انقلاب، ۱۵ جنوری ۱۹۳۱ء) سے ہوتا ہے جو انہوں نے مذکورہ تنقید پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر کیا۔ لکھتے ہیں:

> حضرت علامہ اقبال کے خطبۂ صدارت سے ہندو دنیا میں جو ہلچل برپا ہوئی، اس سے قارئین کرام اچھی طرح آگاہ ہیں، شاید ہی کوئی گویا ہندو زبان ہو، جس نے اس خطبے کے خلاف نہایت ناپاک انداز میں زہر افشانی وزہر ریزی نہ کی ہو اور شاید ہی کوئی چند الٹی سیدھی سطریں لکھنے والا کوئی ہندو ہاتھ ہو جس نے اس خطبے کو اپنی مذموم اور قابل صد نفرین جولانی کا تختۂ مشق نہ بنایا ہو۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ غالباً حضرت سلطان محمود غزنوی اور حضرت عالمگیر اعظمؒ کے خلاف بھی ہندو قوم نے اس تواتر، اس تسلسل، اس جماؤ اور اس ہمہ گیری کے ساتھ فتنہ پردازیاں نہیں کیں، جن کا مرکز و مرجع حضرت علامہ اقبال کے خطبۂ صدارت کو بنایا گیا۔ ہندوستان کے شمال، ہندوستان کے جنوب، ہندوستان کے مشرق اور ہندوستان کے مغرب میں جہاں کہیں کوئی ہندو بول یا لکھ سکتا تھا، اس نے خطبہ مذکورہ کی انتہائی مذمت میں اس درجہ مستعدی سے کام لیا کہ شاید حکومت انگلیشیہ سے آزادی حاصل کرنے میں بھی آج تک ایسی مستعدی کا اظہار نہیں ہوا۔ حتیٰ کہ جو ہندو ولایت میں بیٹھے تھے، وہ بھی اس طرح مضطرب ہو کر مخالفت کے میدان میں اتر آئے کہ گویا، علامہ اقبال کے خطبے نے ان کے ہاتھ سے وہ چیز چھین لی ہے جسے وہ خالصتاً اپنی ملکیت سمجھتے تھے۔
>
> ہم ان تمام زہر افشانیوں کا جواب دینے کی ضرورت نہیں سمجھتے اور حق یہ ہے کہ سوقیانہ سب وشتم، بازاری گالی گلوچ، جاہلانہ شور وغل، معاندانہ تہمت طرازیوں اور غرض پرستانہ الزام تراشیوں کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا لیکن ہندو قوم کی ان ناپاک اور شرمناک حرکات کی علت اور غایت کی نسبت چند الفاظ عرض کرنے ضروری ہیں (۱۴)۔

متعصب ہندو صحافیوں کی یہ تنقید، بر بنائے بغض تھی، اس لئے ہندوؤں کے سنجیدہ ادیبوں اور نقادوں نے اسے پسند نہیں کیا گو کہ فرقہ پرستانہ مہا سبھائی ذہنیت معدودے چند ادیبوں، دانشوروں اور نقادوں میں بھی سرایت کر گئی اور اس چھوت کے اثرات ڈاکٹر سچدانند سنہا کے ہاں اور پھر فراق گورکھپوری کے ہاں ظاہر ہوئے (جب سنہا کو اقبال کا "ترانہ ہندی" اس لئے قوم پرستی کے جذبات سے خالی نظر آنے لگا کہ اس میں فارسی کے الفاظ استعمال کئے گئے اور نظم "نیا شوالہ" میں بقول سنہا، برہمن کی بت پرستی پر طنز کر کے ہندوؤں کی طرف سے اپنے تعصب کا اظہار کیا ہے۔(۱۵)۔

ایسے لوگوں کے نزدیک، جب تک اقبال سرزمین بھارت اور یہاں کے پہاڑوں دریاؤں، فطری مناظر اور یہاں کے مناظر اور ماحول کی تعریف میں رطب اللسان رہے، ان کی شخصیت اور شاعری ہندوؤں کے لئے قابل

قبول تھی لیکن ۱۹۰۶ء میں جب قیام انگلستان کے زمانے میں انہیں قوم پرستی کے مہلک اثرات کا اندازہ ہوا، اور انہوں نے "ترانہ ملی لکھا، بعدازاں (جیسا کہ اوپر ذکر ہوا) خطبہ الہ آباد کے ذریعے مسلمانوں کی ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پیش کیا تو یہ ان کا ایک نا قابل معافی جرم بن گیا۔ ایک ہندو مصنف ڈاکٹر تاراچند رستوگی اس جرم پر اقبال کو ہدف تنقید بناتے ہوئے کہتے ہیں۔

If Iqbal's association with the All India Muslim League and the address, he delivered at Allahabad, advocating creation of an automous region comprising the area with the Muslims in majority be shunted off from apraising his Urdu peotry which is of course hardly possible, his Urdu poetry does emerge as a great poetry, even the peoms and the coupletes teaching upon Islamic objectives do not provoke reactive response (16)

آں جہانی پنڈت آنند نرائن ملا، معروف ہندو ادیب اور شاعر تھے۔ ہائی کورٹ کے جج بھی رہے، مگر اقبال کی اسلامیت انہیں بھی ایک آنکھ نہ بھائی، انہوں نے ایک نظم میں کئی طرح سے علامہ کو ہدف ملامت بنایا۔

ہندی ہونے پر ناز جسے کل تک تھا، حجازی بن بیٹھا
اپنی محفل کا رند پرانا، آج نمازی بن بیٹھا

اے مطرب تیرے ترانوں میں اگلی سی وہ بات نہیں
وہ تازگی تخیل نہیں، بے ساختگی جذبات نہیں (۱۷)

اقبال، متحدہ قومیت کو ترک کر کے اسلام کے تصور ملی کے قائل ہوئے تو ملا صاحب کے نزدیک یہ "خاروخس" میں الجھنے کے مترادف تھا کہتے ہیں:

اے بلبل چھوڑ کے شاخ گل کیوں خاروخس میں بیٹھا ہے؟

پھر وہ دعا گو ہیں کہ خدا کرے اقبال "گہن" (اسلام) سے جلد چھٹکارا پالے اور دیرینہ طرز سخن (ہندی ہم ـــــ) کی طرف لوٹ آئے۔ دعوت واپس دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

آ محفل کو اپنا کرلے، دیرینہ طرز سخن سے پھر
ہر لب پہ دعا آتی ہے یہی، خورشید گہن سے چھوٹے پھر

تعصب کا یہ زہر تعلیمی حلقوں اور دانش گاہوں میں بھی پہنچ گیا۔ ڈاکٹر عبدالحق (حال دہلی یونیورسٹی) نے گورکھ پور یونیورسٹی سے اقبال پر پی ایچ ڈی کرنا چاہی مگر انہیں اجازت نہیں ملی (۱۸)۔

تاہم انصاف پسند ہندوؤں نے اس رویے کو کبھی پسند نہیں کیا اقبال کے سیاسی خیالات سے اختلاف رکھنے والے انصاف پسند ہندو ان کے بارے میں بہت اچھی رائے رکھتے تھے، مثلاً ایک ہندو صاحب قلم دیال پرشاد مہتا

لکھتے ہیں "اقبال اسلام کے پکے معتقد ہیں لیکن انہیں دوسرے مذاہب سے کوئی عداوت نہیں ہے۔ مذہب یا عقائد کے لحاظ سے وہ کسی کے دوست ہیں نہ دشمن اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال میں کوئی مذہبی تعصب نہیں ہے (۱۹)۔

ہندو اہل قلم کی خاصی بڑی تعداد ہے، جنہوں نے علامہ اقبال کی شعری و ادبی اور فکری و فلسفیانہ خدمات کے اعتراف میں تخلیے کام نہیں لیا۔ ذیل میں ہم چند ایک کا ذکر کرتے ہیں:

ڈاکٹر حکیم چند نیر اردو زبان و ادب کے استاد اور نقاد تھے۔ بنارس یونیورسٹی کے شعبہ اردو سے وابستہ رہے۔ انہیں علامہ اقبال کے مذہبی و سیاسی خیالات پسند نہیں اور وہ علامہ کے تصور پاکستان سے بھی متفق نہیں۔ بایں ہمہ انہوں نے اعتراف کیا کہ "اقبال بیسویں صدی کے ہندوستان کی ایک تہذیبی اور تمدنی قوت تھے۔ ان کی زندگی کے بہترین کارنامے تہذیبی اور تمدنی ہیں نہ کہ سیاسی۔ وہ مشرق و مغرب کی بہترین قدروں کے حامل تھے اور خرابیوں خامیوں کے زبردست مخالف۔ ان کے دوستوں اور ان کے قریبی تعلق رکھنے والوں کے بیانات سے بھی ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک خوش طبع، فقیر منش، زندہ دل اور مرنجان مرنج قسم کے انسان تھے"

راج بہادر گوڑ کا ذکر اوپر آ چکا ہے وہ ایک دوسری جگہ اعتراف کرتے ہیں کہ اقبال، مسلمانوں کے ایک علیحدہ وطن، پاکستان کے تصور کے بانی اور محرک تھے، مگر کسی کو ان کے اندر غیر مسلموں کے خلاف دشمنی کا سراغ نہیں مل سکا ہے" ○____ مزید یہ کہ "اقبال اعلیٰ درجے کی اور بڑی قدر و منزلت کی شاعری پیش کرتے ہیں اور ایک مفکر کی حیثیت سے اس برصغیر کے افق پر ایک درخشاں ستارے کی طرح ابھرتے ہیں (۲۰)۔

نامور صحافی اور معروف ادیب جناب گوپال متل نے اپنے ایک مضمون میں اقبال کے ہاں مبینہ "تضادات" اور "انتہا پسندی" کا دفاع کیا ہے۔ بطور خاص انہوں نے تردید کی ہے کہ اقبال آزادی نسواں کے مخالف تھے یا ان کا تصور شاہین، خوں آشامی کی تعلیم دیتا ہے یا ان کے تصور وطنیت و نظریہ ملت میں تضاد ہے ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کسی شاعر کے کلام کے مختلف ادوار یا اس کے کلام اور اس کی زندگی میں تضاد ڈھونڈ لینے سے اس کی مستقل حیثیت مجروح نہیں ہوتی۔ (۲۱)۔

ان اصحاب کے علاوہ معروف شاعروں اور ادیبوں میں بشیشور دواس، منور لکھنوی ہیں، جنہوں نے ارمغان حجاز (فارسی حصہ) کا ترجمہ سوزِ اقبال کے نام سے کیا۔ ڈاکٹر گوپال ریڈی ہیں جنہوں نے کلام اقبال کا تیلگو زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ اردو زبان و ادب کے نامور محقق اور استاد ڈاکٹر گیان چند جین ہیں جو ابتدائی کلام اقبال نامی کتاب کے مصنف ہیں، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ جنہوں نے علامہ پر کئی ایک تنقیدی مقالات اور لکھے اور ان کا نقطہ نظر علمی اور ہمدردانہ ہے (ڈاکٹر سید عبداللہ) (۲۲)۔ اور اقبال کافی کے نام سے انہوں نے مقالات کا ایک عمدہ مجموعہ بھی مرتب کیا ہے۔ پھر سب سے بڑھ کر جناب جگن ناتھ آزاد ہیں جن کی خدمات اقبالیات محتاج بیان نہیں اور جنہیں بلاشبہ بھارت میں اقبالیات کا سب سے بڑا علمبردار کہا جا سکتا ہے۔

علامہ اقبال ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان یگانگت، باہمی رواداری اور خیر سگالی کے جذبات پیدا کرنے اور انہیں بڑھانے کے قائل تھے اور وہ ہمیشہ اس کے لئے کوشاں رہے۔ ہندو اکابر، عوام خواص، دانش وروں، ادیبوں اور سیاست دانوں میں بھی ایک بہت بڑا طبقہ ان کی شاعری اور ان کے معتدل خیالات کا مداح رہا۔ بیسوں ہندو شاعروں نے انہیں منظوم خراج عقیدت پیش کیا لیکن ہندوؤں کا ایک مخصوص طبقہ، جس میں بعض متعصب صحافی پیش پیش تھے، علامہ کے خلاف بغض و عناد رکھتا تھا۔ علامہ نے مسلمانوں کے لئے علیحدہ وطن کا تصور پیش کیا تو یہی طبقہ اپنے عناد کو چھپا نہ سکا یہ معاند اور فرقہ پرست ذہن بھارت میں آج بھی موجود ہے اور زمانہ حال میں یہ مسلمانوں کے خلاف عام ہندوؤں کے جذبات بھڑکانے میں کسی قدر کامیاب بھی ہوا ہے۔

مگر الحمد اللہ علامہ اقبال کو بھارت میں آج بھی مقبولیت حاصل ہے ان سے فکری اور سیاسی اختلافات رکھنے والے بھی ان کے قدر داں ہیں سیاست اور پروپیگنڈے سے قطع نظر آج بھی اقبال کو ایک ''ہندوستانی شاعر'' کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے اور یہ بات بڑے زور شور سے لکھی اور کہی جاتی ہے کہ اقبال ہندوستان کا مثالی فرزند ہے، جس کے دل میں ہندوستانی فلسفے کے لئے بہت احترام موجود تھا (۲۳)

ابتدائی زمانے میں اہل بھارت نے اقبال کے باب میں کچھ بے اعتنائی دکھائی مگر بعد ازاں انہیں اس غلطی کا احساس ہوا تو بقول جناب جگن ناتھ آزاد ''اس غلطی یا کوتاہی کی تلافی بھی ایک بڑے ملک کے شایان شان طریقے سے کی یعنی جب اقبال کی یاد منانے کا خیال اس ملک کو آیا تو اس موضوع پر جلسوں اور سیمناروں کا ایک سیلاب آ گیا (۲۴)۔

۱۹۷۳ء اور پھر ۱۹۷۷ء میں اقبال صدی کی تقریبات بڑے اہتمام سے منائی گئیں اقبال کو خراج عقیدت پیش کرنے کا یہ سلسلہ اب تک جاری ہے، کچھ عرصہ پہلے ایک ہندو اہل قلم بال ریڈی کا ایک مضمون شائع ہوا تھا، وہ کہتے ہیں:

> ''بعضوں کا خیال ہے کہ اقبال کا پیام فقط مسلمانوں تک محدود ہے اور انہیں کو فرقہ بندی کی تعلیم دیتے ہیں۔ یہ غلطی ایسے لوگ کرتے ہیں جو ہر چیز کو سطحی نظر سے دیکھنے کے عادی ہیں۔۔۔۔۔۔اقبال کا پیام دنیا کے لئے عالمگیر امن کا پیام ہے۔۔۔۔۔اگر ہم ان کے کلام کو اپنے لئے رہنما بنائیں تو یقین ہے کہ ہم میں امن و حیات کی ایک تازہ لہر دوڑ جائے گی۔۔۔۔اقبال کے پیام پر پہلے سے کہیں زیادہ آج کل ہمیں توجہ دینے کی ضرورت ہے کیوں کہ آج ہندوستان کی حالت، ہر محب وطن کے دل سے خون کی آنسو رلا رہی ہے۔ (۲۵)۔

یہ بیان، اہل بھارت کو خصوصاً ان لوگوں کو جو اقبال کے بارے میں مخالفانہ یا معاندانہ رویہ رکھتے ہیں، دعوت غور و فکر دے رہا ہے۔____ اگر وہ کھلے ذہن کے ساتھ اقبال کے کلام اور پیام کا مطالعہ کریں تو انہیں یہ سمجھنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آئے گی کہ بقول جگن ناتھ آزاد ''اقبال کے، یہاں لفظ اسلام، اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوا

ہے، اور ان معنی میں استعمال نہیں ہوا جس میں آج کی سیاست اسے استعمال کر رہی ہے"(۳۶)۔

حوالے:

۱۔ ذکرِ اقبال، عبدالمجید سالک، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۵۵، ص ۲۷۔

۲۔ مفکرِ پاکستان، محمد حنیف شاہد، سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۸۲، ص ۱۵۳۔

۳۔ محمد اقبال ایک ادبی سوانح حیات، جگن ناتھ آزاد، ماڈرن پبلشنگ ہاؤس دہلی ۱۹۸۳، ص ۸۲۔

۴۔ بحوالہ نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں مرتبہ، ڈاکٹر تحسین فراقی، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۹۲، ص ۳۳، ۳۶، ۴۰۔

۵۔ بحوالہ حیاتِ اقبال کے چند مخفی گوشے، مرتبہ حمزہ فاروقی، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۸۸، ص ۱۷۷۔

۶۔ زمیندار، لاہور، ۲ فروری ۱۹۲۷ء، بحوالہ گفتارِ اقبال، مرتبہ محمد رفیق افضل ادارہ تحقیقات پاکستان لاہور، ۱۹۶۹، ص ۲۱۔۲۲۔

۷۔ زندہ رود، دوم: جاوید اقبال، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۵۷۵۔۲۲۷

۸۔ علامہ اقبال کا خطبہ الٰہ آباد، ایک مطالعہ ندیم شفیق ملک، فیروز سنز لاہور، ۱۹۹۸ء ص ۱۲۶۔۱۲۷۔

۹۔ حوالہ سوم ص ۲۰۷، ۲۰۸۔

۱۰۔ فکرِ اقبال (مقالاتِ حیدرآباد، سیمینار مرتبہ: عالم خوندمیری، مغنی تبسم کل ہند اقبال صدی تقاریب کمیٹی حیدر آباد، ۱۹۷۷، ص ۱۲۵۔

۱۱۔ حوالہ ۶، ص ۲۰۸۔

۱۲۔ سول اینڈ ملٹری گزٹ جولائی ۱۹۳۱، بحوالہ سپیچز رائٹنگز اینڈ سٹیٹمنٹز آف اقبال، لطیف احمد شیروانی، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۲۰۷۔

۱۳۔ روزنامہ انقلاب لاہور، بحوالہ: سرگذشت اقبال، عبدالسلام خورشید اکادمی پاکستان لاہور، ۱۹۷۷، ص ۳۲۵۔

۱۴۔ بحوالہ: اقبال کا سیاسی سفر، مرتبہ: محمد حمزہ فاروقی، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۹۲، ص ۲۴۳

۱۵۔ بحوالہ ۹، ص ۲۰۹۔

۱۶۔ اقبال ان فائنل کاؤنٹ ڈاؤن تاراچرن رستوگی، اودسون پبلی کیشنز، دہلی ۱۹۹۱ء، ص ۲۱، ۲۴، ۲۵۔

۱۷۔ زمانہ، کانپور، فروری ۱۹۲۹ء، ص ۱۱۸۔

۱۸۔ مجلہ سیفیہ خصوصی اشاعت" یادگار اقبال" بھوپال، ۱۹۷۹ء، ۱۹۸۰ء ص ۲۸۳۔

۱۹۔ حوالہ ۴، ۲۸۰۔۲۸۱۔

۲۰۔ ادبی مطالعے، راج بہادر گوڑ، حیدرآباد ص ۵۹

۲۱ ماہنامہ تحریک، دہلی، جون ۱۹۶۷۔

۲۲ مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ: ڈاکٹر سید عبداللہ، بزم اقبال لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۲۲۳

۲۳۔ ایضاً ص ۲۲۰۔

۲۴۔ ایضاً ص ۲۲۰۔

۲۴۔ اوراق لاہور، جون جولائی ۱۹۷۹ء ص ۲۱۶۔

۲۵۔ اقبال ریویو حیدرآباد دکن، نومبر ۱۹۹۴ء ص ۷۷، ۷۹۔

۲۶۔ اقبال اور تصوف، مرتبہ آل احمد سرور، اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر، ۱۹۸۸ء ص ۶۹۔

●○●○●○

maablib.org

ڈاکٹر صابر کلوروی

اقبال کا فلسفہ بے خودی

بیشتر اس کے کہ اقبال کا فلسفہ بے خودی بیان کیا جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے فلسفہ خودی کے ضمن میں کچھ اشارے کر دیے جائیں تا کہ خودی اور بے خودی کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے وہ واضح ہو جائے۔ خودی کی تعریف اقبال نے اپنے ایک شعر میں یوں کی ہے۔

جوہر نور یست اندر خاک تو
یک شعاعش جلوہ ادراک تو

یعنی خودی نور کا ایک جوہر ہے جو تیرے بدن کے اندر موجود ہے۔ تری فہم وادراک کی روشنی خودی کی ایک شعاع ہے۔ خودی دراصل اپنی صلاحیتوں کے عرفان کا نام ہے۔ کم وبیش یہ صلاحیتیں اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو ودیعت کی ہوئی ہیں۔ اب انسان کا کام ہے کہ وہ ان صلاحیتوں کا شعور حاصل کرے اور انہیں پروان چڑھانے کی کوشش کرے۔ جنوں اور فرشتوں سے ماورا ایک نئی مخلوق یعنی "انسان" کی تخلیق اور پھر اسے زمین پر اپنا نائب مقرر کر کے بھیجنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ تھا کہ انسان دنیا میں خدا کا نظام قائم کرے اور فطرت کے سربستہ رازوں کی دریافت کے بعد انہیں بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لئے استعمال کرے۔

اقبال نے خودی کی تربیت کے تین مراحل بتائے ہیں، اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی۔ گویا انسان اپنی صلاحیتوں کو اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے قانون کے اندر رہ کر پروان چڑھاتا ہے اور پھر صحیح معنوں میں اللہ تعالیٰ کا نظام عدل جاری کرتا ہے۔ ظاہر ہے اس نظام کو روبہ عمل لانے کے لئے خطہ زمین کی ضرورت ہے اور جن لوگوں کے لئے اس نظام کے ثمرات مفید ہو سکتے ہیں وہ ایک ایسا معاشرہ ہے جو آئین خداوندی کے مطابق اپنی زندگی گزارنے کا خواہاں ہو۔

۱۹۱۵ء میں اسرار خودی شائع ہوئی تو اس پر موافق اور مخالف کئی تبصرے ہوئے خاص طور پر اقبال نے حافظ کی شاعری پر جو اعتراض کیے تھے اس کی بدولت بعض تقلید پرست علما اور قارئین کو سخت ذہنی صدمہ پہنچا۔ مخالفت کی اس فضا میں ڈاکٹر عبدالرحمان بجنوری کے مضمون نے اقبال کے ذہن کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ اسرار خودی

بعد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 64-54۔

کی اشاعت پر تبصرہ کرتے ہوئے عبدالرحمان بجنوری نے لکھا کہ اقبال نے فرد کی خودی پر اتنا زور دیا ہے کہ اس سے یہ خوف پیدا ہو چلا ہے کہ شاید اس کے پیش نظر ملت کا وجود ہے ہی نہیں۔ حالانکہ انفرادی خودی کی تکمیل بھی ملت ہی میں گم ہو کر ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کا بیان ہے کہ "میں نے اس کے بعد یہ ضروری سمجھا کہ رموزِ بے خودی لکھ کر اس قسم کے اندیشوں کا ازالہ کردوں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اگر بجنوری کا مضمون نہ چھپتا تو رموزِ بے خودی لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ مجھے بجنوری کا مضمون پڑھ کر یہ احساس ہوا کہ رموزِ بے خودی کا لکھا جانا بے حد ضروری ہے" (۱) فرد کی خودی کی نمو کے لئے ایک پاکیزہ معاشرہ ضروری ہے۔ چونکہ ملت اسلامیہ اقبال کی امید گاہ تھی لہٰذا اقبال نے یہ ضروری سمجھا کہ فرد کی خودی کے استحکام کے ساتھ ملت کی خودی بھی مستحکم ہو۔ اس کی دو صورتیں ممکن ہیں یا تو فرد اپنی خودی ملت کی خودی کے تابع کردے یا اسے ملت میں ضم کردے۔ ضم کردینے سے اقبال کی مراد اسے فنا کردینا نہیں ہے بلکہ ذاتی مفادات کو ملت کے مفاد پر ترجیح دینا ہے۔ یوں انسان انفرادیت کی منزل سے نکل کر اجتماعیت کی منزل میں داخل ہوجاتا ہے اور اسی کی بدولت انسان کی خودی اپنے نقطہ کمال تک پہنچ سکتی ہے۔ اکبرالہ آبادی کے نام خط میں اقبال "بے خودی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہوجانا ہے اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپروا ہوجائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصرف کے نزدیک فنا ہے البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے"

انسانی فطرت کا میلان انفرادیت کی طرف ہے جبکہ خارجی تقاضے اسے اجتماعیت کی طرف جانے پر مجبور کرتے ہیں۔ نبی اسی لئے بھیجا جاتا ہے کہ وہ متعدد ٹکڑوں میں بٹی ہوئی زندگی کو ایک لڑی میں پرو دے اور یوں انہیں ایک ایسے مرکز پر جمع کردے جہاں انسان اپنی انفرادی صلاحیتوں کو نقطۂ کمال تک پہنچا سکیں شخصیت کا یہ بے بہا جوہر جسے اقبال خودی کا نام دیتا ہے اجتماعی ماحول کی بدولت ہی آب و تاب حاصل کرتا ہے۔ اقبال نے اس مضمون کو تمثیل اور کنائے کی زبان میں بڑی خوبصورتی کے ساتھ اس شعر میں پیش کیا ہے۔

ملت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ (۲ الف)

خودی کے تصور کی طرح اقبال کا تصور بے خودی بھی اسلامی تعلیمات سے ماخوذ ہے۔ قرآن میں بعض اقوام کے عروج و زوال کی داستان عبرت بھی بیان کی گئی ہے ان واقعات سے جو نتیجہ ہم نکال سکتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جن قوموں کے قوائے عمل شل ہوجائیں ان کی شان و شوکت کی فلک بوس عمارتیں بالآخر نیست و نابود ہوجاتی ہیں اور وہ نسبتاً زیادہ متمدن اقوام کے ہاتھوں یا تو ہلاک ہوجاتی ہیں یا ان کی غلام بن جاتی ہیں۔

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے؟
شمشیر و سناں اول طاؤس و رباب آخر (۲ب)

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ تفرقے سے بچو کہ بچھڑا ہوا آدمی شیطان کا حصہ ہے جس طرح بچھڑی ہوئی بکری بھیڑیئے کا حصہ بن جاتی ہے اس طرح انسان بھی ملت سے کٹ کر اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اقبال نے فرد کو جماعت سے وابستہ رکھنے کے لئے جو دلائل دیے ہیں وہ یہ ہیں۔

(۱) فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ شیطان جماعت سے دور رہتا ہے۔

(۲) جماعت سے نکلے ہوئے فرد کی مثال ایسی ہے جیسے کسی خوبصورت شعر سے کوئی لفظ نکال کر الگ کر دیا گیا ہو ایسی صورت میں لفظ معنی کھودے گا اور شعر تاثیر۔

(۳) جب فرد جماعت میں گم ہو جاتا ہے تو اس کی مثال اس قطرے کی ہو جاتی ہے جو وسعت کا متلاشی رہتا ہے اور بالآخر دریا میں شامل ہو کر اپنا مقصد حاصل کر لیتا ہے۔

(۴) فرد احد زندگی کے اعلیٰ مقاصد سے غافل رہتا ہے اور یوں اس کی قوتیں روبہ انحطاط ہو جاتی ہیں۔

(۵) آسمان پر ستارے باہمی کشش کے نتیجے میں قائم و دائم رہتے ہیں اور ایک دوسرے کے وجود کو استحکام بخشتے ہیں۔

(۶) پتہ اگر اپنے درخت سے گر جاتا ہے تو بہار کے موسم میں بھی اس کے سرسبز ہونے کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔

فلسفہ خودی کی طرح اقبال کا فلسفہ بے خودی بھی ایک مربوط نظام فکر کے تابع ہے۔

جس طرح فرد کی خودی سوال سے ضعیف ہوتی ہے اسی طرح قوموں کی خودی بھی احتیاج و غلامی سے ضعیف ہو جاتی ہے رموزِ بے خودی کے دیباچے میں اقبال نے فلسفہ رموزِ بے خودی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو قومیں اپنے افکار دوسروں سے مستعار لیتی ہیں وہ نیابت الٰہی کے مقام پر فائز نہیں ہو سکتیں لہٰذا قومی بقا کے لئے ضروری ہے کہ تاریخ کا نہ صرف تحفظ کیا جائے بلکہ اس سے عبرت بھی حاصل کی جائے۔

آیئے اب اقبال کی کتاب رموزِ بے خودی پر ایک اچٹتی سی نگاہ ڈالیں جہاں اقبال نے مختلف ابواب میں اپنے فلسفے کی وضاحت کی ہے۔ کتاب کا پہلا باب توحید کے موضوع پر مبنی ہے جو ملت اسلامیہ کے بنیادی ارکان میں شامل ہے۔ اقبال کے الفاظ میں اس باب کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

جذبات کی اس دنیا میں عقل آوارہ پھر رہی تھی توحید نے اسے منزل کی راہ سجھائی۔ عقیدہ توحید کا امتحان عمل سے ہوتا ہے اور اسی سے انسان کی مخفی صلاحیتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ اس کا جلوہ عالموں کو حیرت میں مبتلا کر دیتا ہے اور عاشقوں کو قوت عمل عطا کرتا ہے۔ توحید دل سے شک کے کانٹے نکال دیتی ہے لا الٰہ ہی سے ہمارے افکار کی شیرازہ بندی ممکن ہوتی ہے۔ قومیں اپنی تقدیر وطن سے وابستہ کرتی ہیں مٹی اور آب و ہوا کو پوجنا کیا معنی رکھتا ہے نسب کا تعلق بدن سے ہے اور یہ فانی ہے۔ لہٰذا اس پر فخر کرنا بے وقوفی ہے توحید کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے تمام کاموں کو من جانب اللہ

سمجھے اور اس کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ ناامیدی زندگی کی صلاحیتوں کو فنا کر دیتی ہے اور اس زندگی کے چشمے خشک ہو جاتے ہیں۔

از دمش میرد قوائے زندگی
خشک گردد چشمہ ہائے زندگی (۲ ج)

(ترجمہ) عقیدہ توحید انسان کی کایا پلٹ دیتا ہے بشرطیکہ اسے اپنی زندگیوں میں برتا جائے اقبال حضور ﷺ کے اس ارشاد کی طرف انسان کی توجہ مبذول کراتے ہیں۔ لاتحزن، یعنی غم نہ کھا، اسی سبق نے ابو بکر کو صدیق اکبر بنا دیا۔ خوف خدا انسان کو زندگی کے تمام غموں اور نفع و نقصان کے خدشات سے آزاد کر دیتا ہے غیر اللہ کا خوف دل میں بیٹھ جائے تو انسان اپنی قوتوں کا اظہار نہیں کر پاتا۔ خوف انسان کے پاؤں کے چلنے کی طاقت چرا لیتا ہے اور اس کے دماغ سے اعلیٰ افکار چھین لیتا ہے۔ خوشامد، مکاری، کینہ، جھوٹ اور ریاکاری جیسی برائیاں غیر اللہ کے خوف ہی سے فروغ پاتی ہیں۔

اقبال نے توحید کے بیان میں تیر اور شمشیر کا ایک دلچسپ مکالمہ بیان کیا ہے۔ تیر کہتا ہے کہ جب میں کمان سے نکل کر دشمن کے سینے کی جانب آتا ہوں تو پہلے اس کے سینے کے اندر غور سے دیکھتا ہوں۔ اگر اس کے اندر خوف اور ناامیدی موجود ہے تو میں اسے خون میں نہلا دیتا ہوں لیکن اگر اس کے اندر ایمان کی حرارت موجود ہے تو اس کی گرمی سے میری جان نکلنے لگتی ہے۔ اقبال دوسری حکایت اورنگزیب عالمگیر کی بیان کرتے ہیں جس نے ہندوستان میں کفر و الحاد کا خاتمہ کر کے توحید کی شمع کو روشن کیا۔ ایک روز وہ صبح کے وقت اپنے ایک معتمد کے ساتھ جنگل کی سیر کو نکلا وہ نماز میں مشغول تھا کہ ایک شیر نے اس کی طرف رخ کیا۔ بادشاہ نے ایک لمحے کے توقف کے بغیر اپنا خنجر نکال کر اس کا سینہ چاک کر دیا اور دوبارہ عبادت الٰہی میں مشغول ہو گیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ دل میں اللہ تعالیٰ کا خوف جاگزیں ہو تو انسان ہر خوف سے چھٹکارا پا سکتا ہے۔ اقبال کے فلسفہ خودی کا دوسرا ستون "تصور رسالت" ہے۔

اقبال کہتے ہیں ہم دنیا میں حرف بے آواز تھے۔ رسالت نے ہمیں مصرع موزوں بنا دیا۔ ہم مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے اسنے ہمیں ایک مرکز پر لا جمع کیا اور ہماری اردگرد ایک ایسا دائرہ کھینچ دیا کہ جو اس دائرے میں آ گیا وہ ہدایت یافتہ کہلایا ختم الرسل ﷺ نے ہمیں دین فطرت سکھایا حضور ﷺ اللہ کے آخری نبی ہیں اور ہم اللہ کی آخری امت۔ یہی چیز ہماری ملت کو سرمایہ وحدت عطا کرتی ہے اسی کی بناء پر اقبال کے الفاظ میں مسلمان یہ نعرہ لگانے کے مستحق ہیں کہ:

دل زغیر اللہ مسلمان برکند
نعرہ لاقوم بعدی می زند (۳)

اقبال کے نزدیک قبیلہ نسل، رنگ زبان، اور وطن ملت کی اساس نہیں بن سکتے بلکہ یہ نبوت یا رسالت ہے جو

حقیقی اتحاد کا سبب بنتی ہے۔ نبیوں نے لوگوں کے دلوں سے مظاہر فطرت کا خوف دور کر کے ان میں اللہ کا خوف پیدا کیا۔ اقبال تصور رسالت سے کچھ نئے نکتے نکالتے ہیں اور اس عظیم الشان انقلاب کا ذکر کرتے ہیں جو حضور ﷺ کی بعثت کی وجہ سے دنیا میں آیا۔ اس کی کامیابی کی سب سے بڑی وجہ اقبال کے نزدیک حریت اور مساوات ہے جو اس کے خمیر میں رچی بسی بھی ہے۔ اقبال اخوت اسلامی مساوات اور حریت کو رسالت محمدیہ ﷺ کا مقصود اور غایت سمجھتے ہیں۔ یہاں اقبال اسلامی لشکر کے سپہ سالار ابوعبید ثقفی کی ایک روایت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں ”ایک جنگ میں کفار کا سپہ سالار جابان قید ہو جاتا ہے لیکن اپنا تعارف کرائے بغیر ایک مسلمان سے جان بخشی کی درخواست کرتا ہے وہ مسلمان اس کو پناہ دے دیتا ہے جب اصل صورت حال واضح ہو جاتی ہے تو مسلمان ابوعبید ثقفی سے اجازت چاہتے ہیں کہ اس کا سر قلم کر دیں لیکن مسلم سپہ سالار ان پر واضح کرتا ہے کہ فرد کا وعدہ ملت کا وعدہ ہے لہٰذا اب ملت اسلامیہ اپنے فرد کے وعدے کا پاس کرنے گی اور جابان کو قتل کرنے کے بجائے اس سے نیک سلوک کرے گی۔

ملت اردگرد و اساس جان فرد
عہد ملت می شود پیمان (۴)

مساوات سے متعلق اقبال ہمیں ایک معمار کی حکایت بھی بیان کرتے ہیں۔ ترکستان میں دریائے سجوں کے کنارے ایک نامور معمار نے مسجد بنائی لیکن بادشاہ کو پسند نہ آئی اس نے معمار کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دے دیا۔ یہ معمار قاضی کے روبرو کٹا ہوا ہاتھ لے کر حاضر ہوا۔ قاضی نے بادشاہ کو اپنی عدالت میں طلب کیا۔ بادشاہ نے اپنے جرم کا اعتراف کرتے ہوئے اپنا ہاتھ قصاص کے لئے آگے بڑھایا۔ مظلوم نے خدا اور اس کے رسول ﷺ کی خاطر بادشاہ کو معاف کر دیا اور یوں ایک چیونٹی نے سلیمان پر فتح پائی۔ اس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اسلام کی نظر میں آقا اور غلام برابر ہیں۔

رسالت کا دوسرا اہم فیضان تصور حریت ہے۔ حضرت امام حسین علیہ السلام اقبال کے نزدیک جرات اور حریت کے پیکر ہیں۔ انہوں نے عقل پر بھروسہ نہیں کیا بلکہ عشق کو اپنا راہبر بنایا اور یوں اپنے خون سے حریت کی داستان رقم کر گئے۔ توحید و رسالت کی بحث کے بعد اقبال ایک نیا نکتہ پیدا کرتے ہیں اور یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ جو قوم توحید اور رسالت پر دل و جان سے عمل پیرا ہوتی ہے وہ مکان کی حدود سے ماورا ہوتی ہے۔

جوہر ہر ما با مقامے بستہ نیست
بادہ ء تندش بجامے بستہ نیست
ہندئی و چینی سفال جام ماست
رومی و شامی گل اندام ماست

قلب ما از ہند و روم و شام نیست
مرزبوم ارو بجز اسلام نیست

یہاں ایک دفعہ پھر اقبال تاریخ اسلام سے ایک دلیل لاتے ہیں جب حضرت کعبؓ حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک قصیدہ پیش کرتے ہوئے ایک شعر میں حضور ﷺ کو ہندی تلواروں میں سے ایک برہنہ تلوار کہتے ہیں تو آپ کو کسی سرزمین سے اپنی یہ نسبت پسند نہیں آتی۔ آپ قصیدے کے اس شعر پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مجھے اللہ تعالیٰ کی تلواروں میں سے ایک تلوار کہو پھر ایک اور مثال دیتے ہوئے حضور ﷺ کا ایک ارشاد دوہراتے ہیں۔

گفت با امت "ز دنیائے شما
دوست دارم طاعت وطیب ونسا (۷)

یعنی مجھے تمہاری دنیا میں سے صرف تین چیزیں پسند ہیں نماز خوشبو اور عورت۔ اقبال یہاں اپنے قارئین کو لفظ "شما" پر غور وفکر کی دعوت دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضور نے اس دنیا کو اپنی نہیں کہا بلکہ تمہاری دنیا کہا پس حقیقی اسلام مکان کی حدود سے ماوراء ہے لہٰذا اقبال مسلمانوں کو مشورہ دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

مسلم استی دل با اقلیمے مبند
گم مشو اندر جہاں چوں و چند

یعنی تو مسلمان ہے اپنے آپ کو کسی ملک سے وابستہ نہ کر اور دنیا کے اسباب وشمار میں اپنے آپ کو گم نہ کر دے۔ یہاں اقبال حضور ﷺ کی ہجرت کو مثال دے کر واضح کرتے ہیں کہ ہمارے آقائے نامدار نے وطن سے ہجرت کر کے مسلم قومیت کا عقدہ حل فرمادیا اور یوں عالم گیر ملت کی بنیاد کلمہ توحید پر رکھ دی۔ اور ساری دنیا کو مسلمانوں کے لئے مسجد بنادیا اور اس پس منظر میں مسلمانوں کو اقبال کا مشورہ ہے۔

صورت ماہی بہ بحر آباد شو
یعنی از قید مقام آزاد شو (۸)

یعنی مچھلی کی مانند سمندر میں رہ اور اپنے آپ کو مقام کی قید سے آزاد کردے اقبال چاہتے ہیں کہ مسلمان پھول کی خوشبو کی طرح پھول سے جدا ہوجائیں اور بادصبا کی مانند حرکت کر کے تمام گلستان کو مستفید کریں یہاں اقبال تاریخ سے مثال دیتے ہوئے یورپ کی جنگی جنون کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں جس کی بدولت عالمی جنگ ہوئی اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ وہاں سیاست نے مذہب پر قبضہ جمالیا اور یوں وطنیت کا پودا پروان چڑھنے لگا۔ اس کے بعد اقبال قوموں کے عروج وزوال پر بحث کرتے ہوئے دلچسپ نکتے پیدا کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ملت اسلامیہ نہ صرف مکان سے ماوراء ہے بلکہ زمان سے بھی ماوراء ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرد کی عمر ساٹھ ستر برس ہوسکتی ہے

لیکن قوموں کے لئے ایک سو سال کا عرصہ بس ایک لمحہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ فرد کے لئے موت و حیات کا قانون مختلف ہے اور ملت کے لئے جدا۔ فرد کی زندگی جان و تن کے تعلق سے قائم ہے جبکہ قوم کی زندگی اپنی قدیم روایات کے تحفظ سے قائم کیا ہے فرد کی موت جوئے حیات خشک ہوجانے سے واقع ہوجاتی ہے جبکہ قوم کی موت مقصد حیات ترک کردینے سے ہوتی ہے۔ اقبال مسلم قوم کے متعلق ایک نکتہ بیان کرتے ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ابد تک زندہ رکھنے کا وعدہ کیا ہوا ہے لہٰذا امت مسلمہ بھی کبھی فنا نہیں ہوسکتی۔ یہاں اقبال قرآن کو ملت محمدیہ ﷺ کا آئین قرار دیتے ہیں لہٰذا وہ اس کی تلاوت کرنے نیز اس سے روشنی اور ہدایت حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔

رموز بے خودی میں اقبال ”در معنی ایں کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است“ کا عنوان قائم کر کے چند اشعار لکھتے ہیں۔ اس میں وہ بتاتے ہیں کہ انحطاط کے زمانے میں تقلید اجتہاد سے زیادہ بہتر ہے کیونکہ کوتاہ نظر عالموں کی اجتہاد کی نسبت اسلاف کی پیروی زیادہ محفوظ راستہ ہے۔

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط
اجتہاد عالمان کم نظر
اقتدار بررفتگاں محفوظ تر (۹)

اس بحث کے بعد اقبال ”شریعت کی پابندی“ کے ضمن میں عرض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فرد اور ملت دونوں شریعت کے محتاج ہیں شریعت فرد کو ایمان بخشتی ہے اور ملت کو نظام۔ اس کی پابندی کے بعد اسوہ رسول ﷺ کی پابندی ضروری ہوجاتی ہے۔ ملت کی استواری کے لئے اقبال ایک مرکزِ محسوس کی اشد ضرورت محسوس کرتے ہوئے خانہ کعبہ کو تمام دنیا کا مرکز قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں مرکز کی بدولت قوموں کے اندر جمعیت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ ملت بیضا میں یگانگت پیدا کرنے کا سبب بنتا ہے۔ لہٰذا اس کا طواف کرتے رہنا چاہیئے تاکہ جمعیت کا احساس تازہ ہوتا رہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی امت کو زوال اس لئے ہوا کہ انہوں نے مرکز چھوڑ دیا اقبال نزدیک امت محمدیہ ﷺ کا نصب العین توحید کی حفاظت اور اشاعت ہے لہٰذا وہ مسلمانوں کے لئے نصب العین کے تعین کو بہت اہمیت دیتے ہیں اسی کی بدولت زندگی میں جوش پیدا ہوتا ہے اور اسی سے زندگی گل لالہ کی مانند آگ جمع کرتی رہتی ہے۔

از تف او خویش راشوز و حیات
آتشے چوں لالہ اندوز و حیات (۱۰)

یہاں اقبال ملک قمی کا یہ شعر دہراتے ہیں:

تا کشد کا راز کفِ پارہ سپر
می شود پوشیدہ محمل از نظر

یعنی جب مسافر اپنے پاؤں کے تلوے سے کانٹا نکالتا ہے تو محمل اس کی نظروں سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔

رموزِ بے خودی کے آخر میں اقبال ملت اسلامیہ کے لئے عناصر فطرت کی تسخیر کو سب سے اہم مقصد قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات کا مقصد مسلمان کی شخصیت کو توسیع اور اس کے اندر چھپے ہوئے ممکنات کی نہ صرف تلاش ہے بلکہ اس کا امتحان بھی ہے۔

غایتش توسیع ذات مسلم است
امتحانِ ممکنات مسلم است (۱۲)

اقبال مسلمانوں کے احساس شکست کو کچوکے دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

تو کہ مقصود خطاب اُنظری
پس چرا ایں راہ چوں کو راں بری

یعنی تو تو "انظری" کے خطاب کا مقصود ہے پھر کیوں اندھوں کی طرح اسی راہ پر چل رہا ہے۔ لہذا تجھے چاہیے کہ کائنات میں علم اسماء (یعنی اشیا کی ماہیت جاننے کا علم) سیکھے کیوں کہ اسی سے آدم کا وقار ہے۔

مثنوی کے اس اہم موڑ پر اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ ملت بھی فرد کی طرح احساس خودی کو اجاگر کرے۔ اس مقصد کے لئے وہ ملی روایات کی حفاظت کو بہت ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تاریخ کے سوز ماضی کے بجھے ہوئے شعلے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور اس کے آج میں گذشتہ کل کا نظارہ ہوتا ہے تاریخ قوموں کو خنجر پر سان کی طرح تیز تر کرتی ہے اور پھر دنیا کے مقابلے میں لا کھڑا کرتی ہے۔

نظریہ بے خودی کو پیش کرتے ہوئے اقبال عورت کو فراموش نہیں کرتے۔ عورت کی اہمیت کی دلیل وہ رسول اکرم ﷺ کا وہ قول نقل کرتے ہیں جس میں انہوں نے اپنی پسندیدہ چیزوں میں نماز اور خوشبو کے ساتھ عورت کا بھی ذکر کیا ہے۔ ملت کی نئی شیرازہ بندی کے لئے وہ عورت کے وجود کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک نسل انسانی کی بقا کا راز امومت یعنی Mother hood میں پوشیدہ ہے اور اس کی حفاظت اور احترام عین اسلام ہے۔

قوم را سرمایہ اے صاحب نظر
نیست از نقد و قماش و سیم و زر
مال او فرزند ہائے تندرست
تر دماغ و سخت کوش و چاق و چست
حافظ رمز اخوت مادراں
قوت قرآن و ملت مادراں (۱۳)

اے صاحب نظر نقدی، لباس، چاندی اور سونا قوم کا سرمایہ نہیں ہوا کرتا قوم کی دولت وہ محنتی اور چاق و چوبند اور تندرست بیٹے ہیں جن کی حفاظت مائیں کیا کرتی ہیں گویا مائیں ہی قرآن اور ملت کے لئے باعث تقویت ہیں"

عورت کے ذکر میں اقبال فاطمہ الزہرا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو مسلم خواتین کے لئے نمونہ قرار دیتے ہیں جنہوں نے امام حسین علیہ السلام کو جنا جو کاروان عشق کے سالار اعظم تھے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صبر و رضا کا پیکر تھیں اس ضمن میں اقبال کا عشق یہاں تک پہنچا ہوا ہے کہ وہ ان کی تربت کا طواف کرنے اور قبر پر سجدہ ریز ہونے کے لئے تیار ہیں لیکن شریعت محمدیہ کا پاس انہیں اس حرکت سے باز رکھتا ہے۔

رشتہ آئین حق زنجیر پاست
پاس فرمان جناب مصطفیٰ است
ورنہ گرد تربتش گردیدمے
سجدہ ہا بر خاک او پاشیدمے

"شریعت کے احکام میرے پاؤں کی زنجیر بنے ہوئے ہیں مجھے حضور اکرم ﷺ کے فرمان کا بھی پاس ہے ورنہ میں سیدہ فاطمہ کی تربت کے گرد طواف کرتا اور ان کی قبر پر سجدہ ریز ہوتا"

لہٰذا اقبال عورتوں کو تلقین کرتے ہیں کہ جمعیت کے درخت کی آبیاری اور ملت کے سرمائے کی حفاظت ان کا فرض ہے اور یہ کہ وہ آج بھی حضرت فاطمہؓ کے اسوہ پر چلتے ہوئے امام حسین علیہ السلام جیسے فرزند جنم دے سکتی ہیں۔

اقبال کی مثنوی رموز بے خودی کا خلاصہ اس حصے ہے جسے "سورہ اخلاص کی تفسیر" کا عنوان دیا گیا ہے۔ سورہ اخلاص میں اقبال کے نظریہ خودی و بے خودی کی روح موجود ہے مثلاً قل ہو اللہ احد سے توحید کی اہمیت کا احساس ہوتا ہے جو مسلم اقوام کو ایک ہو جانے کا درس دیتا ہے تاکہ نظریہ توحید کو عملی صورت دی جا سکے اللہ الصمد کے عنوان سے اقبال نے اشعار لکھے ہیں اس میں آزادانہ زندگی گزارنے اور غیر اللہ کے سامنے ہاتھ نہ پھیلانے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبال تاریخ کا وہ واقعہ دہراتے ہیں جب حضرت امام مالکؒ نے خلیفہ ہارون الرشید کے حکم پر اس لئے مدینہ چھوڑنے سے انکار کر دیا کہ وہ کسی بادشاہ کا غلام بننے کے بجائے رسول اللہ ﷺ کا غلام بننا زیادہ پسند کرتے ہیں وہ ہاروں الرشید کو نصیحت کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

از پیام مصطفیٰ آگاہ شو
فارغ از ارباب دون اللہ شو

یعنی حضور اکرم ﷺ کے پیغام کو سمجھ لے اور اللہ تعالیٰ کے سوا اور جتنے آقا ہیں ان سے فارغ ہو جا۔ سورہ اخلاص کی آیت لم یلد و لم یولد میں اقبال ملت اسلامیہ کو رنگ و خون سے بالاتر قرار دیتے ہوئے نسب کو ملت کا جزو بنانے کو اخوت سے خلاف سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شخص یلد و لم یود کے اسرار سے بے خبر ہے وہ ملک اور

نسب کی بندش میں گرفتار ہے۔ ولم یکن لہ کفوا احد میں اقبال یہ نکتہ نکالتے ہیں کہ انسان کو بھی اقوام عالم میں بے مثل ہونا چاہیے۔ جب خدا کسی کے ساتھ شریک ہونا گوارا نہیں کرتا تو اسکے بندے کو بھی بے مثال ہونا چاہیے۔

سورہ اخلاص کی یہ تفسیر علامہ کی اپنی ہے۔ قدیم مفسرین میں کسی کے ہاں اس انداز کی تفسیر موجود نہیں ہے۔ اقبال نے اسے مصلحاً صدیق اکبرؓ سے منسوب کیا ہے اقبال نے اس سورۃ میں پائے جانے والے صفات کو اس کے بندوں پر منطبق کیا ہے رموزِ بے خودی کے بالکل آخر میں اقبال نے ایک دعویٰ کیا ہے کہ اس مثنوی کے تمام افکار قرآن پاک کے علاوہ کچھ کہا ہو تو زندگی کے لباس کو مجھ پر تنگ کر دیجئے اور میری کشت ویراں کو سرسبز نہ ہونے دیجئے اور قیامت کے دن مجھے اپنے بوسہ پا سے محروم کر دیجئے۔"

مشہور مستشرق آربری کے مطابق رموزِ بے خودی دراصل خلافت اسلامی کا ایک مقدمہ ہے۔ جس زمانے میں یہ کتاب لکھی گئی اقبال ایسی خلافت کے احیا کے بارے میں شدت سے سوچ رہے تھے جو دنیا بھر کے تیس کروڑ مسلمانوں کو ایک ہی مذہبی ریاست کے ماتحت لے آئے (۱۵)۔

ان خیالات کی روشنی میں ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ اقبال کا دو قومی نظریے کا تصور رموزِ بے خودی کی تخلیق کے وقت تشکیل پا چکا تھا۔ اس مثنوی کو تحریک پاکستان کی اہم دستاویز کہا جائے تو بے جانہ ہوگا۔

حوالہ جات:

۱۔ نذر اقبال از شیخ عبدالقادر ص ۱۸۔

۱(ب)۔ کلیات مکاتیب اقبال جلد اول ص ۷۳۰۔

۲(الف)۔ بانگ درا ص ۷۷۳۔

۲(ب)۔ کلیات اقبال ص ۳۴۴۔

۳۔ ایضاً ص ۱۰۲۔

۴۔ ایضاً ص ۱۰۶،

۵۔ ایضاً ص ۱۱۲۔

۶۔ ایضاً ص ۱۱۳۔

۷۔ ایضاً ص ۱۱۳۔

۹۔ اسرار رموز ص ۱۲۵۔

۱۰۔ ایضاً ص ۱۳۸۔

۱۱۔ ایضاً،ص۱۳۸۔

۱۲۔ ایضاً،ص۱۳۲۔

۱۳۔ ایضاً،ص۱۴۳

۱۴۔ رموزِ بے خودی،ص۱۵۱۔

۱۵۔ اقبال ممدوحِ عالم،از سلیم اختر،بزمِ اقبال،لاہور،ص۱۲۸۔

●○●○●○

صوفیہ خشک

علامہ اقبال کی آفاقی شہرت کا بنیادی سبب

دنیا کے آخری نبی حضرت محمد ﷺ پر نازل ہونے والی پاک کتاب قرآن مجید مسلمانوں اور تمام عالم انسان کے لئے ایک نایاب تحفہ ہے، کیونکہ اس میں ہر دور کے حیات انسانی کے لئے ایک مکمل دستور موجود ہے۔ انسان کے لئے تمام مخفی راز اس پاک کتاب میں پہلے سے عیاں ہیں، شرط یہ ہے کہ ان کو دیکھنے کے لئے آنکھ میں تمام رنگ دیکھنے کی صلاحیت موجود ہو اور سمجھنے کے لئے بنیادی مشاہدہ اس سطح کا ہو جس سطح پر یہ راز عیاں ہیں۔

اس کائنات میں ہونے والی اجتماعی تباہ کاریوں کے اسباب اور اجتماعی طور پر انسان کے بھلے اور خوشحالی کے لئے ہونے والی نئی دریافتوں کو اگر قرآن مجید کے آئینے میں دیکھنے کی کوشش کی جائے تو ہمیں اس پاک کتاب کے اندر ان حالات کے متعلق ارشادات پہلے سے موجود ملتے ہیں۔ کوئی شبہ نہیں کہ آج بھی ہر مسلمان کے گھر میں قرآن موجود ہے آج بھی تلاوت ہوتی ہے لیکن اس میں اندر موجود پیغام کو اتنی گہرائی سے اکثریت نہیں دیکھتی جتنا کہ عملی زندگی کے لئے ضروری ہے۔ سائنسی اور غیر سائنسی علوم کے ماہرین اور دانشور اپنے اپنے مضامین میں حاصل ہونے والی ایسی کامیابیوں کو جنہوں نے دنیا کی سوچ بدل دی یا بدل رہی ہیں بطور مسلمان قرآن مجید میں دیکھنے کو کوشش ہی نہیں کرتے، اگر وہ اس طرح کرنا شروع کریں تو بالآخر اس درجے پر پہنچنا مشکل نہیں کہ وہ اس پاک کتاب سے رہنمائی لے کر اپنے علم اور موضوع کے مزید روشن پہلو منظر عام پر لا کر دنیا کو حیران کردیں اور اس مستقل عمل سے انہیں نہ صرف عالمگیر مقبولیت حاصل ہوگی بلکہ عالم انسان میں مسلمان اور اس کے مذہب اسلام کو جلد ہی اس کی اپنی اصلی منزل یعنی آفاقی رہنما کی حیثیت بھی حاصل ہوجائیگی۔

علامہ اقبال کی شاعری کی حیات مستقل اور صحتمندی و مقبولیت کی بنیادی وجہ بھی یہی ہے کہ ان کا مشاہدہ قرآن گہرا تھا اور اکثر مقامات پر مرکز (قرآن مجید) سے دائرے (دنیا) کی طرف بڑھے ہیں۔ جس کی وجہ سے ۲۰ ویں صدی سے لے کر وجود دور تک اردو شعرا میں جو مقبولیت اقبال کو حاصل ہوئی وہ کسی اور کے حصے میں نہیں آئی۔ مندرجہ ذیل میں علامہ اقبال کے مشاہدہ قرآن کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

بصد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 78-70۔

مجموعی طور شاعری کو لیجئے، جس کے متعلق قرآن مجید کے پارہ نمبر ۱۹ سورۃ الشعرا کی آیت نمبر ۲۲۴ سے ۲۲۷ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

واشعراء یتبعهم الغاون ۔ الم ترانهم فی کل واد یهیمون ۔ و انهم یقولون مالا یفعلون ۔ الا الدین أمنو و عملو الصلحٰت وذاکرو اللّٰہ کثیرا او انتصرو من بعد ما ظلموط وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔

ترجمہ: اور شاعروں کی پیروی گمراہ کرتے ہیں (۱۱۸) کیا تم نے دیکھا کہ وہ ہر نالے میں سرگرداں پھرتے ہیں (۱۸۹) اور وہ کہتے ہیں جو نہیں کرتے مگر وہ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے (۱۹۱) اور بکثرت اللہ کی یاد کی (۱۹۲) اور بدلہ لیا (۱۹۳) بعد اس کے کہ ان پر ظلم ہوا (۱۹۴) اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم (۱۹۵) کہ کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے (۱۹۶)۔

تفسیر: (۱۸۸) ان کے اشعار میں کہ انکو پڑھتے ہیں رواج دیتے ہیں باجود یہ کہ وہ اشعار کذب و باطل ہوتے ہیں شانِ نزول: یہ آیت شعرا کفار کے حق میں نازل ہوئی جو سید عالم ﷺ کی ہجو میں شعر کہتے تھے اور کہتے تھے کہ جیسا محمد ﷺ کہتے ہیں ایسا ہم بھی کہہ لیتے ہیں اور ان کی قوم کے گمراہ لوگ ان اشعار کو نقل کرتے تھے ان لوگوں کی آیت میں مذمت فرمائی گئی (۱۸۹) اور ہر طرح کی جھوٹی باتیں بناتے ہیں اور ہر لغو و باطل میں سخن آرائی کرتے ہیں جھوٹی ہجو کرتے ہیں (۱۹۰)۔ بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے کہ اگر کسی کا جسم پیپ سے بھر جائے تو یہ اس کے لئے بہتر ہے کہ شعر سے پر ہو مسلمان شعرا جو اس طریقے سے اجتناب کرتے ہیں اس حکم سے مستثنیٰ کیے گئے (۱۹۱)۔ اس میں شعرا اسلام کا استثنا فرمایا گیا وہ حضور سید عالم ﷺ کی نعت لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی حمد لکھتے ہیں اس پر اجر و ثواب پاتے ہیں بخاری شریف میں ہے کہ مسجد نبوی میں حضرت حسان کے لئے منبر بچھایا جاتا تھا وہ اس پر کھڑے ہو کر رسول کریم ﷺ کے مفاخر پڑھتے تھے اور کفار کی بدگوئیوں کا جواب دیتے تھے اور سید عالم ﷺ ان کے حق میں دعا فرماتے جاتے تھے۔ بخاری کی حدیث میں حضور ﷺ نے فرمایا بعض شعر حکمت ہوتے ہیں۔ رسول کریم ﷺ کی مجلس مبارک میں اکثر شعر پڑھتے جاتے تھے جیسا کہ ترمذی میں جابر بن سمرہ سے مروی ہے، حضرت عائشہ صدیقہؓ نے فرمایا کہ شعر کلام ہے بعض اچھا ہوتا ہے بعض برا اچھے کو لو برے کو چھوڑ دو، شعبی نے کہا کہ حضرت ابوبکر صدیق شعر کہتے تھے حضرت علی ان سب سے زیادہ شعر فرمانے والے تھے، رضی اللہ تعالیٰ عنہم (۱۹۲) اور شعر ان کے ذکر الٰہی سے غفلت کا سبب نہ ہو سکا بلکہ ان لوگوں نے جب شعر کہا بھی تو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور اس کی توحید اور رسول کریم ﷺ کی نعت اور اصحاب کرام و صلحا امت کی مدح اور حکمت و موعظت اور زہد و ادب میں (۱۹۳)۔ کفار سے ان کی ہجو کا (۱۹۴)۔ کفار کی طرف سے کہ انہوں نے مسلمانوں کی اور ان کے پیشواؤں کی ہجو کی ان حضرات نے اس کو دفع کیا اور اس کے جواب دیئے۔ یہ مذموم نہیں بلکہ مستحق اجر و ثواب ہیں۔ حدیث شریف میں

ہے کہ مومن اپنی تلوار سے بھی جہاد کرتا ہے اور زبان سے بھی یہ ان حضرات کا جہاد ہے (۱۹۵)۔ یعنی مشرکین جنہوں نے سید الطاہرین افضل الخلق رسول اللہ ﷺ کی ہجو کی (۱۹۶)۔ موت کے بعد حضرت ابن عباس ؓ نے فرمایا جہنم کی طرف اور وہ برا ہی ٹھکانا ہے"۔

مندرجہ بالا آیات کے مفہوم کا عکس علامہ اقبال نے جتنی خوبصورتی کے ساتھ اپنی کتاب اسرار خودی میں بعنوان "در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ" میں پیش کیا ہے۔ یہ باب چار بندوں میں تقسیم کیا گیا ہے بند اول میں علامہ اقبال نے ایک عمدہ اور سچے شاعر کی خصوصیات بیان کی ہیں جو کہ اوپر پیش کی گئی آیت ۲۲۷ کا عکس ہے۔

سورۃ الشعرء آیت ۲۲۷ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

الا الذین أمنو و عملوا الصلحٰت و ذکرو للہ کثیرٗ و انتصرو امن بعد ما ظلموا

ترجمہ: مگر وہ (شاعر) جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے اور بکثرت اللہ کی یاد کی اور بدلہ لیا بعد اس کے ان پر ظلم ہوا اور اس پیغام کے مفہوم کو علامہ اقبال شعری زبان میں پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

سینہ شاعر تجلی راز حسن — خیز و از سینا ے او انوار حسن
از نگاہش خوب گرد و خوب تر — فطرت از افسوں اور محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموخت است — غازہ اش رخسار گل افروخت است
سوز او اندر دل پروانہ ہا — عشق را رنگین از و افسانہ ہا
بحر و بر پوشیدہ در آب گلش — صد جہاں تازہ مضمر دروش

دوسرے بند میں علامہ اقبال نے شعر و ادب کی زندگی کے تصور سے محروم شعر کا ذکر کیا ہے جو کہ اوپر پیش کی گئی آیات ۲۲۴ سے ۲۲۶ کا عکس ہے۔

سورۃ والشعراء آیات ۲۲۴ سے ۲۲۶ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

والشعرا ایتبعھم الغاون (۲۲۴) الم ترا نھم فی کل وادیھیمون (۲۲۵) و انھم یقولون مالا یفعلون (۲۲۶)

ترجمہ: اور (گمراہ) کی شاعری گمراہ کرتے ہیں کیا تم نے دیکھا ہے کہ وہ ہر نالے میں سرگرداں پھرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں جو نہیں کرتے علامہ اقبال اس پیغام کے اپنے شعری رنگ میں یوں ڈھالتے ہیں۔

خوش نماید زشت را آئینہ اش — در جگر صد نشتر نوشینہ اش
سب اعصاب تو از افیونِ او — زندگانی قیمت مضمون او
می رباید ذوق رعنائی ز سرو — جرہ شاہیں از دم سروش تدرو

قلب مسموم از سرود بلبلش خفتہ مارے زیر انبار گلش
از خم و مینا و جامش الحذر
از مے آئینہ فامش الحذر

یعنی شعر وادب کی زندگی کے تصور سے محروم شعرا جو ایسی شاعری پیش کر رہے ہوں جو قوموں کی تباہی اور بربادی کا باعث بنے یعنی جن کی شاعری میں نہ فقط قومیت بلکہ انسانیت بھی تار تار ہوتی نظر آئے، یا جن کے یہاں عریانیت اور بد اخلاقی کو شاعری کا سنگھار سمجھا جائے یا خدا سے بغاوت اور مذہب کی توہین شاعری کی خصوصیات سمجھی جائیں۔ یا ایسی شاعری جس میں نہ روحانیت کی عظمت موجود ہو اور نہ دنیوی مفاد تو ایسی شاعری سے دور رہنا چاہئے۔

اس باب کے مزید اشعار میں انہی آیات کے پیغام کو بنیاد بنا کر اس قوم کی حالت پر افسوس ظاہر کرتے ہیں جو مردہ ذوق شعرا کے ہاتھ لگ گئی ہے ان کے فریب میں پھنس گئی ہے۔ اقبال کے ماخذ کے مطابق، جن کو کھرے کھوٹے کی تمیز نہیں اسے انسانیت کے اعلیٰ مقام کی کیا خبر اور وہ ادب جو عمل کی دعوت نہیں دیتا جسم و جان میں گرمی و جوش نہیں پیدا کرتا وہ غیر ضروری ہے کیونکہ مسلمانوں کے لئے تو روشن فکر اور فکرِ صالح کی ضرورت ہے اور اسی پیغام کو شعری رنگ دیتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں۔

فکر روشن بیں عمل را رہبرا است چون درخش برق پیش از تندراست
فکر صالح در ادب می بایدت رجعتے سوئے عرب می بایدت
از چمن زاد عجم گل چیدہ نو بہار ہندو ایراں دیدہ
اند کے از گرمی صحرا بخور بادہ دیرینہ از خرما بخور

شاعری کے ساتھ ساتھ اقبال نے انہی خیالات کا اظہار نثر میں بھی کیا ہے وہ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں؛

"فرد اور ملت کے اعتبار سے کسی بھی شعر کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لئے کوئی معیار ہونا چاہئے میرے یہاں یہ معیار ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار، زندگی کی غرض حاصل کرنے میں مددگار ہیں تو وہ بہترین شاعر ہے لیکن اس کی زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کر رہے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے نقصان پہنچانے والا ہے"

یہ سوچ انہوں نے صرف تحریری طور پر پیش نہیں کی تھی بلکہ روزمرہ کی زندگی میں اس کا عملی مظاہرہ کس حد تک مضبوط تھا ان کے انگریز استاد سر تامس آرنلڈ جو مستشرقین میں ایک اعلیٰ مقام رکھتے ہیں ان کی زبانی ملاحظہ ہو:

"(اقبال) اپنی شاعری میں حضرت محمد ﷺ کی شخصیت سے اپنی والہانہ عقیدت کا اظہار کرتا ہے۔ جس کو تمام باتوں سے بالاتر ایک عمل کی پیغمبر کی حیثیت سے تعظیم اور تکریم کرتا ہے اور یہ اس کا ایمان ہے کہ ایک مثالی اجتماعی

ہیئت کی بنیاد فقط حضرت محمد ﷺ کی تعلیم میں ہی دریافت ہوسکتا ہے۔

اقبال کے مشاہدہ قرآن کی چند مثالیں دیکھیے۔ قرآن مجید پارہ ۲۷ سورۃ النجم آیت نمبر ۳۹ سے ۴۱ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وان لیس للانسان الا ما سعیٰ (۳۹)

وان سعیه سوف یریٰ (۴۰) ثم یجزیه الجزآء الاوفیٰ (۴۱)

ترجمہ: اور یہ کہ آدمی نہ پائے گا مگر اپنی کوشش اور یہ کہ اس کی کوشش عنقریب دیکھی جائیگی پھر اس کا بھرپور بدلہ دیا جائیگا۔

علامہ انہی آیات میں موجود پیغام کو اپنی شاعری میں یوں پیش کرتے ہیں

یہی آئین قدرت ہے یہی اسلوب فطرت ہے

جو ہے راہ عمل میں گامزن، محبوب فطرت ہے

یعنی قدرت کے یہاں بھی یہی فیصلہ ہے اور قدرت کا بھی یہی دستور ہے کہ جو محنت کریگا اسے اس کا حساب ملے گا اور جو خاموش ہاتھ باندھ کر بیٹھا رہے گا اسے از خود کچھ نہیں مل پائیگا کیونکہ خدا بھی اسے پیار رکھتا ہے جو محنتی ہے۔

پارہ ۲۷ سورۃ الذاریات آیت ۵۶ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون

ترجمہ: اور میں نے جن اور آدمی اپنے ہی لئے بنائے کہ میری بندگی کریں

پارہ ۲۷ سورۃ الحدید آیت ۸۹ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے

ورهبانیة ابتدعوها ما کتبنها علیهم الابتغاء

ترجمہ: اور راہب بننا۔ تو یہ بات انہوں نے دین میں اپنی طرف سے نکالی ہم نے ان پر مقرر نہ کی تھی۔

مندرجہ بالا دو مختلف سورتوں کی آیات میں موجود دینی اور دنیاوی تعلیم کے پیغام کی اہمیت کی سمجھنے کے بعد اقبال اس پیغام کو یوں دہراتے ہیں۔

مدعا تیرا دنیا میں ہے تعلیم دین

ترک دنیا قوم اپنی کو سکھلاتا نہیں

قرآن مجید پارہ ۲۵ سورۃ الجاثیہ کی آیت ۳ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وفی خلقکم وما یبث من دآبة ایت لقوم یوقنون

ترجمہ: اور تمہاری پیدائش میں اور جو جو جانور وہ پھیلاتا ہے ان میں نشانیاں ہیں یقین والوں کے لئے۔

یا اس طرح پارہ ۲۶ سورۃ الذٰریٰت آیت میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وفی الارض اٰیٰت للموقنین

ترجمہ: اور زمین میں نشانیاں ہیں یقین والوں کے لئے

اقبال ان آیات پر غور کرنے کے بعد یقین کی اہمیت کو سمجھے اور فرمایا یقین محکم پیدا کریں قرآن مجید پارہ ۳۰ سورۃ العصر میں ارشاد باری تعالیٰ ہے

والعصر (۱) ان الانسان لفی خسرٍ (۲) الا الذین اٰمنوو عملو الصلحٰت و تواصوبالحق و تواصوبا الصبر (۳)

ترجمہ: اس زمانے کی قسم بیشک انسان ضرور خسارے میں ہے، مگر جو ایمان لائے اور اچھے کام کئے اور ایک دوسرے کو حق کی تاکید کی اور ایک دوسرے کو صبر کی وصیت کی۔ اس سورۃ سے علامہ اقبال وعملو االصلحٰت (یعنی ایمان اور عمل صالح ہونے) کی اہمیت کو سمجھے اور فرمایا عمل پیہم"

قرآن مجید پارہ ۴ سورۃ آل عمران آیت ۱۰۳ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے،

واعتصمو بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقو واذ کروا نعمت اللہ علیکم اذ کنتم اعداآء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا و کنتم علی شفا حفرۃٍ من النار فانقذ کم منہا کذلک بین اللہ لکم ایتہ لعلکم تہتدون۔

ترجمہ: "اور اللہ کی رسی مضبوط تھام لو سب مل کر اور آپس میں پھوٹ نہ جانا اور اللہ کا احسان اپنے اوپر یاد کرو جب تم میں بیر تھا اس نے تمہارے دلوں میں ملاپ کر دیا اس کے فضل سے تم آپس میں بھائی ہو گئے۔ اور تم دوزخ کے کنارے پر تھے تو اس نے تمہیں بچا لیا"

ان آیات کریمہ سے علامہ اقبال واعتصمو بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا کی اہمیت کو سمجھے اور فرمایا محبت فاتح عالم" اس طرح ان تینوں نکتوں کی اہمیت اور فضیلت کو قرآن مجید سے سمجھنے کے بعد اقبال اس پیغام کو یوں دہراتے ہیں۔

یقیں محکم عمل پیہم محبت فاتح عالم
جہاد زندگانی میں یہ ہیں مردوں کی شمشیریں

دراصل اس طرح کا کلام اقبال، جس کی بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے وہی اقبال کی آفاقی شہرت کا بنیادی سبب ہے۔

حوالہ جات:

(۱) اسرار رموز (اسرار خودی) علامہ اقبال بار ہفتم ۱۹۶۹ ص، ۷، ۳، ۴۳

(۲) قرآن مجید پارہ ۱۹ سورۃ والشعراء آیت ۲۲۴۔ ۲۲۷

(۳) قرآن مجید ۲۷ سورۃ النجم آیت ۳۹۔۴۱

(۴) قرآن مجید پارہ ۲۷ سورۃ الذاریات آیت ۵۶

(۵) قرآن مجید پارہ ۲۷ سورۃ الحدید، آیت، 89

(۶) قرآن مجید پارہ ۳۰ سورۃ العصر

(۷) قرآن مجید پارہ ۴ سورۃ آل عمران آیت ۱۰۳

(۸) ترجمہ قرآن مجید: مولانا شاہ محمد احمد رضا خان بریلوی، تاج کمپنی لمیٹڈ ناشران قرآن مجید، لاہور۔

(۹) تفسیر قرآن مجید: مولانا سید محمد معین الدین مراد آبادی، تاج کمپنی لمیٹڈ ناشران قرآن مجید، لاہور۔

●○●○●○

maablib.org

ڈاکٹر سلیم اختر

اقبال کا مثالی انسان: نفسیاتی تناظر

بسکہ دشوار ہے ہر کام کا آساں ہونا
آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

اس شعر میں غالب نے آدمی کے انسان بننے میں ناکام رہنے کا حوالہ نفسیاتی بصیرت کی حامل گہری بات سمجھائی ہے۔ اپنی اصل میں قطرہ ناپاک کا گوہر بننا آسان نہیں کہ اس سفر میں دو چار نہیں بلکہ متعدد بہت سخت مقامات آتے ہیں۔ آدمی (فرد) جسم کی عضوی کارکردگی سے مربوط اور اعصابی نظام سے مشروط رہ کر زیست کرتا ہے اور یہی دونوں فرد کو جبلتوں کے زیر دام رکھ کر بلندیوں کی جانب محو پرواز ہونے میں مزاحم ہوتے ہیں اسی لئے آدمی بننے کے مقابلے میں انسان ہونا زیادہ مشکل ہے۔ انسان بننا جسم کی ذرا سی آبجو کے مقابلے میں اعلیٰ صفات اور ارفع اوصاف کا محیط بے کراں ثابت ہوتا ہے۔ محیط بے کراں کو ذرا سے وجود کے کوزہ میں بند کر لینے ہی میں فرد کی معراج مضمر ہے لیکن ایسی معراج جو اکثریت کے مقدر میں نہیں صرف صوفیا ہی اس کے اہل ثابت ہوتے ہیں۔ ذہین اور حساس افراد خود کو جب انسانوں کے جنگل میں حیراں وسرگرداں پاتے اور اور راہ فرار مسدود دیکھتے ہیں تو خیالات وتصورات میں عافیت کا جزیرہ تلاش کرتے ہیں اور اس امر کے باوجود کہ یہ رومانی تلاش بالعموم۔۔۔۔ عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا۔ کے تلخ احساس کی بندگلی میں ختم ہوجاتی ہے لیکن اس کے باوجود ایسے خوش منظر جزیرہ کی تمنا کی جاتی ہے جس میں خیر ہی خیر ہو اور شر نا پید! جہاں کردار وعمل کے لحاظ سے افراد پھولوں جیسی مہک رکھتے ہوں اور ہوائیں چلتی ہوں کہ۔۔۔۔۔۔۔ ٹھیس نہ لگ جائے آبگینوں کو!

افلاطون کے عالم عین سے چلیں تو حساس دانشور خواب جزیرہ کی تمنا کرتے نظر آتے ہیں اور یہ تخیلی طور پر ہی سہی عالم آب وگل کی تلخیوں سے تنگ آ کر غالب کی مانند یہ تمنا کرتے ہیں۔۔۔۔ بے در و دیوار سا اک گھر بنایا چاہئے۔ معاشرہ اور افراد کو مسترد کرنے کا ایک انداز یہ ہے تو دوسرا "یوٹوپیا"، "شانگری لا" اور قدیم چین کی "ساتویں مسرت کی سرائے" میں ملتا ہے۔

بصد شکریہ "الماس"، اقبال نمبر، ص 95-84۔

مثالی دنیا میں مثالی قریہ آباد کرنے کے لیے مثالی انسانوں کی ضرورت ہوگی، اسی لئے فلاسفروں، دانشوروں نے مثالی معاشرہ اور مثالی انسان کا تصور پیش کیا۔ مثالی معاشرہ عنقا اور مثالی انسان ناپید، مگر اس کے باوجود بھی اس کی تمنا کی جاتی اور خواب دیکھے جاتے رہے ہیں، اسی وجہ سے اپنے عہد کے انسانوں کی "منفیت" سے بیزار ہو کر، ان کے برعکس مثبت کے اجتماع کی صورت میں مثالی انسان کی تخلیق و تجسیم اور پیکر تراشی کی جاتی ہے۔ منفی افراد کو مثبت کا درس دینے کے لئے۔ منفی کو مسترد کرتے ہوئے، مثبت پیکر کی یہ ایک ایسی تمنا ہے، جو صاحب تمنا کے نظریات و تصورات اور مخصوص سوچ کا ثمر ہوتی ہے۔ معصوم وحشی کا خواب روسو ہی دیکھ سکتا ہے۔ "ملوکی بچپن" کی تمنا ورڈز ورتھ ہی کر سکتا تھا اسی طرح نطشے فوق البشر کی بات کر سکتا تھا۔ نطشے کے فوق البشر کے سلسلہ میں یہ امر توجہ طلب ہے کہ اس نے مثالی انسان کے لئے پارسی مذہب کے بانی زرتشت کا انتخاب کیا، عیسائیوں میں سے مسیح، سینٹ یا اور کسی شخصیت کو اس قابل نہ جانا کہ اسے مثالی انسان قرار دیتا۔ حضرت عیسیٰ اس کے مزاج کے برعکس تھے جنہوں نے زانیہ پر یہ کہہ کر سنگ زنی سے انکار کر دیا تھا کہ اسے پہلا پتھر وہ مارے جس نے خود بھی کوئی گناہ نہ کیا ہو ساتھ ہی یہ بھی تلقین کی اگر کوئی ایک تھپڑ مارے تو دوسرا گال بھی اس کے سامنے کر دو۔ مسیحی سینٹ میں سے سینٹ جان قوت کی علامت بن سکتے تھے، وہی سینٹ جان جو Dragon Slayer کہلاتے ہیں لیکن نطشے کے نقطہ نظر کے بموجب عیسائیت کمزوروں اور ناتوانوں کا بودا مذہب تھا، اس لئے اس نے مسیحیت کو مسترد کر کے اپنے مثالی انسان کو زرتشت کا نام دیا۔ وہ فوق البشر جسے کمزور کا وجود نہیں بھاتا جو یہ تلقین کرتا ہے کہ عورت کے پاس جاؤ تو اپنی چابک لے جانی نہ بھولو اور قوت و اقتدار کی اعلیٰ ترین ہستی یعنی خدا کی موت کے اعلان سے اپنے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ نطشے ہی یہ کہہ سکتا تھا علامہ اقبال نہیں، جن کے بموجب:

متاعِ بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

سوال: مثالی انسان کی جستجو کیوں؟

سوال آسان، جواب مشکل کہ یہ سوال بھی اسی سوال سے متعلق ہے کہ کیا واقعی عالم مثال اور مثالی انسان کے ذریعہ سے اس دنیا کو مثالی دنیا میں تبدیل کیا جا سکتا ہے؟

اقوام اور تہذیب و تمدن کی تاریخ سے یہ تلخ حقیقت عیاں ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ دراصل عقیدہ، مسلک، نظریہ، تصور سے قطع نظر ہر نوع کے انسانی معاشرہ کی اساس اعلیٰ تر اخلاق اور اس کی پیدا کردہ کرداری صفات پر استوار ہونی چاہیے اور یہی نہیں ہوتا لہٰذا معاشرہ تضاد در تضاد صورت حال کی منفیت کا اسیر رہتا ہے چنانچہ جاہلوں میں دانا، کوتاہ بینوں میں بالغ نظر اور نامعقول افراد میں مرد معقول ہی مرد نااہل و مرد ناداں ثابت ہوتا ہے۔ ایسے دوسروں کی کرداری کجی تو کیا درست کی جائے گی اپنے کردار و عمل کی حفاظت مشکل بلکہ بعض حالات میں ناممکن ہو جاتی ہے۔ تو

کیا خار بداماں معاشرہ کو گل و گلزار میں تبدیل کرنے کے بجائے اسے اسی کے حال پر چھوڑ دیا جائے؟ جی نہیں، اگر ایسا ہوتا تو شاید معاشرہ جنگل کی سطح پر ہی رہتا۔ رسول، پیغمبر، اولیاء، صوفیا، مصلحین، اور دانش ور معاشرہ کی اخلاقی اس اور اس کی کجی دور کرنے کے لئے ہر عہد میں آتے رہے، انہوں نے معاشرہ کی منفی اقدار کو مثبت میں تبدیل کیا اور افراد کو صراط مستقیم دکھائی اور یہی انسان تاریخ کے مثالی انسان قرار پاتے ہیں۔ مثالی انسان نہ ملے تو کم از کم اس کا خواب تو دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کا تصور تو کیا جا سکتا ہے اور جہاں تخیل اس سے آباد تو کیا جا سکتا ہے، اس امر کے باوجود کہ نفسیاتی لحاظ سے یہ عمل رومانی طرز احساس پر استوار ہے۔۔۔۔ یوٹوپیا میں مثالی انسان دل خوش کن ہے اس لئے یہ خواب دیکھا جاتا رہا ہے۔

یونگ نے اجتماعی لاشعور کے تصور میں ازلی عورت کے ساتھ ساتھ "بزرگ دانش مند (Wise Old Man) " کے آرکی ٹائپ کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ آرکی ٹائپس (Archt Types) اجتماعی لاشعور میں علامات کے ذریعہ سے اظہار پاتے ہیں، ایسی علامات جن کا خوابوں کے ساتھ ساتھ جنون اور تخلیق میں بھی مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ معاشرہ کے سدھار کے لئے مثالی انسان کے تصور کی نفسی اساس میں بزرگ دانش مند کے آرکی ٹائپ کی کارفرمائی کا مطالعہ خاصہ سود مند ثابت ہو سکتا ہے اجتماعی لاشعور میں جب کوئی ظہور پاتا ہے تو وہ اس مخصوص انسانی گروہ کے فعلی اوصاف، عقاید و مسالک، اجتماعی سوچ، روحانی اقدار کے برعکس نہ ہوگا بلکہ ان ہی سے مشروط ہوگا چنانچہ ہندو کرشن کا خواب دیکھے گا تو عیسائی حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم، کا اسی طرح ہمارے خوابوں میں دینی شخصیات جلوہ دکھاتی ہیں بالخصوص پریشانی اور ابتلا میں!

مثالی انسان کی خواہش، تمنا اور اس کی تشکیل و تجسیم میں بزرگ دانش مند کا آرکی ٹائپ خاص طرح کی رنگ آمیزی کرتا ہے۔ چنانچہ مرد مومن کسی مسلمان ہی کیلئے مثالی ثابت ہو سکتا ہے۔

علامہ اقبال نے تفریح طبع کے لئے شاعری نہ کی تھی وہ غلام ہند کے مسلمانوں کو سیاسی کے ساتھ ذہنی اور فکری لحاظ سے بھی آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

یہ اور اس انداز کے اشعار کی "کل" کے مقابلہ میں "آج" کہیں زیادہ اہمیت ہے کہ قوم گرین کارڈ کے اجتماعی جنون میں مبتلا ہے اور انگلش میڈیم سکول کی مہنگی تعلیم ہی اب "اصلی تے وڈی تعلیم" سمجھی جاتی ہے۔

علامہ اقبال نے مسلم معاشرہ کے ذہنی افلاس، فکری بے سمتی، مجلسی زندگی کی ابتری، مقاصد جلیل کے فقدان، عصری تقاضوں سے لاعلمی اور لاتعلقی کی بنا پر ملت کے لئے اشعار میں جو نظام فکر وضع کیا خودی اس میں مرکزی مقام کی حامل ہے جبکہ بقیہ تصورات اس سے کسب ضیا کرتے ہیں۔

علامہ ملت کے لئے خواب دیکھنے والے باعمل فلسفی تھے۔ وہ قوم کو مصاف زیست میں سیرت فولاد پیدا کرنے کی تلقین تو کرتے ہیں مگر مرد آہن کی صورت میں مثالی انسان کا خواب نہیں دیکھتے بلکہ اس مرد مومن کا خواب دیکھتے ہیں جو جلال و جمال کے متضاد و صفات کا حامل ہو۔ ویسے آنحضرت ﷺ کی صورت میں ہمارے پاس مکمل ترین اور ارفع ترین صورت میں مثالی انسان کی مثال موجود ہے جن کی شخصیت میں ذہن و عمل کی مساوات اکمل ترین صورت میں نظر آتی ہے اسی لئے کارلائل نے انہیں Hero as Prophet قرار دیا تھا۔ علامہ اقبال نے اگر غلام ہند کے نااہل اور ناکارہ مسلمانوں کے لئے مرد مومن کی صورت میں مثالی انسان کا تصور پیش کیا تو انہیں Proto Type کی تلاش کے لئے تاریخ میں زیادہ دور تک جانے کی ضرورت نہ تھی۔ حضرت محمد ﷺ کی درخشاں مثال موجود تھی۔

علامہ اقبال نے جلال و جمال کے حامل اپنے اسلوب کے ذریعہ سے مرد مومن کی جو صفات اجاگر کیں ان کی اساس ثنویت اور صدیں (Binary-opposits) کے امتزاج پر استوار ہے۔ علامہ نے تضاد کے امتزاج سے پیکر نو کی ساخت کی یوں کہ دونوں تضادات کی بہترین صفات حاصل کر لیں۔

علامہ اقبال نے "مسجد قرطبہ" کے "جلال و جمال" کو "مرد خدا کی دلیل" قرار دیتے ہوئے کہا:

وہ بھی جلیل و جمیل، تو بھی جلیل و جمیل

مزید یہ کہا:

تجھ سے ہو آشکار بندہ مومن کا راز
اس کے دنوں کی تپش اس کی شبوں کا گداز

اور یہ اس لئے کہ:

اس کے زمانے عجیب اس کے فسانے غریب
عہد کہن کو دیا اس نے پیام رحیل
اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم
اس کا سرور، اس کا شوق، اس کا نیاز اس کا ناز
ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل

اس کی ادا دلفریب، اس کی نگہ دل نواز
نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو
رزم ہو یا، بزم ہو، پاک دل و پاکباز
نقطہ پر کار حق مرد خدا کا یقین
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقہ ء آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

بال جبریل کی مسجد قرطبہ کے ساتھ ضرب کلیم کی نظم "مرد مسلمان" ملا کر پڑھ لیں تو علامہ کا تصور واضح ہو جاتا ہے۔ یہ مشہور شعر بھی اس نظم میں ہے:

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

علامہ اقبال نے مرد مومن کی اساس ثنویت پر استوار کی ہے یعنی ضدین (Binarry Opposite) کے ملاپ سے تکمیل۔ علامہ اقبال نے متعدد واقع پر مختلف انداز و اسلوب میں ضدین سے افکار و تصورات کی جس طرح صراحت کی یہ خاصہ وسیع موضوع ہے اور جداگانہ مقالہ کا متقاضی، مسجد قرطبہ اور مرد خدا کے جلال و جمال سے ذہن، ضرب کلیم، کی یہ مختصر نظم "جلال و جمال" کی طرف جاتا ہے جس کے یہ اشعار قابل توجہ ہیں:

مری نظر میں یہی ہے جمال زیبائی
سکہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک

مرد مومن کے تصور کی اساس جن اشعار پر استوار ہے وہ بے حد معروف ہیں اور مجھ سے کہیں بہتر اقبال شناس ان کی تشریح و توضیح کر چکے ہیں لہٰذا وضاحت مزید سے گریز کرتے ہوئے اس امر کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ مرد مومن "یک صفت" کیوں نہیں یعنی پیکر جمال یا پیکر جلال کیوں نہیں؟

یہ سوال اس لئے ضروری ہے کہ تاریخ ساز شخصیات کی حیات کا مطالعہ یا عام مشاہدہ تو یہ احساس کراتا ہے کہ "ہیروز" بالعموم یک رخ ذہن کے حامل ہوتے ہیں، خیر اور کار خیر ہیرو اور شر اور کار شر اینٹی ہیرو بنا دیتا ہے جبکہ اللہ کا ہاتھ بننے والا مرد مومن جلال و جمال کا حامل ہے۔ بادی النظر میں تضاد کا ملاپ، امتزاج، پیوستگی، غیر منطقی اور اگر ناممکن نہیں تو کم از کم دشوار ضرور نظر آتا ہے جبکہ اساطیر کے مطالعہ سے یوں محسوس ہوتا ہے گویا ضدین، ان کا ملاپ

اور ان سے وابستہ تصورات اجتماعی لاشعور کا حصہ ہیں چنانچہ بعض قدیم اساطیر میں ضدین، ان کا ملاپ سے "کل" اور تکمیل کا تصور واضح کیا گیا ہے۔ ہندو اساطیر میں "اردھانارسوارہ" بہت معروف ہے جسے شیو اور پاربتی کے نصف جسم کی پیوستگی سے علامتی طور پر ظاہر کیا جاتا ہے یونانی اساطیر میں بھی دیوتاؤں کے قاصد ہرمس اور حسن کی دیوی ایفرڈائٹ کی پیوستگی سے Hero-Aphrodite بھی ضدین کے ملاپ سے "کل" کی تشکیل کا مظہر ہے، افلاطون نے بھی کہا تھا ابتدا میں نر اور مادہ ایک ہی جسم میں تھے بعد میں انہیں جدا کیا گیا اور اسی باعث نر اور ناری باہمی کشش محسوس کرتے ہیں۔

چینی اساطیر میں ثنویت کا تصور بے حد فعال کردار ادا کرتا ہے چنانچہ "ین" "(نر)" یانگ "(ناری) کے اتصال سے تکمیل کے تصور کی علامتی تجسیم یوں کی سیاہ اور سفید مل کر دائرہ کی تکمیل کرتے ہیں دائرہ "کل" کی معروف علامت ہے جبکہ سیاہ اور سفید حصوں میں متضاد رنگ کے چھوٹے دائرے توازن کی مثال ہیں۔

جدید نفسیات میں یونگ ایسا نفسیات دان ہے جس نے اساطیر، قدیم تہذیبوں اور وحشی یا نیم متمدن معاشروں کے مطالعہ سے اخذ شدہ نتائج کو اپنے نفسیاتی تصورات کی صراحت کے لئے استعمال کیا اس حد تک کہ اس کے مخالفین اسے بطور طعنہ "صوفی" کہتے تھے اس نے انسانی شخصیت کی نفسی اساس کو "Anima" اور "Animus" پر استوار قرار دیا۔ مرد میں نسوانی روح انیما ملتی ہے جبکہ عورت میں مردانہ روح اینمس! چنانچہ انسانی شخصیت کی تشکیل میں نفسی توانائی کے کردار اور انسانی شخصیت کی تکمیل کے عمل یعنی Individuation کا مطالعہ ان کے بغیر ادھورا رہتا ہے۔

یہ تو چند معروف مثالیں ہیں ورنہ قدیم اساطیر میں سے تخلیق و تکمیل کی تفہیم و تشریح کے ضمن میں دلچسپ مثالیں مل جاتی ہیں ضدین کا ملاپ سے کل اور تکمیل کا تصور فکر انسانی کے لئے نیا یا انوکھا نہیں، واحد کی اہمیت اپنی جگہ لیکن ضدین کا ملاپ بھی فکر و تخیل کو مہمیز کرتا ہے۔

جلال یا جمال کی واحد صفت کا حامل مرد مومن یک رخ ہوتا اور جلال و جمال کے حامل مرد مومن کے مقابلے میں کم پر کشش ثابت ہوتا۔ واحد صفت سے وابستہ امکانات محدود ہوتے ہیں۔ جبکہ ضدین کا ملاپ امکانات کے طویل سلسلوں کے لئے محرک ثابت ہو کر تخیل و تصور کے لئے مہمیز کا کام کرتا ہے۔

علامہ اقبال کیوں کہ مضمحل قوی کی حامل ضعیف قوم کے شاعر تھے اس لئے انہیں قوت کا تصور بطور خاص مرغوب تھا، قوت عمل ہو یا قوت فکر، قوت تخلیق ہو یا قوت اقتدار، قوت عشق ہو یا قوت جذب، وہ اس کے متنوع مظاہر سے جیسے مسحور سے ہو کر رہ جاتے ہیں اسی لئے پرندوں میں خوبصورتی (مور) اور نغمگی (بلبل) کے برعکس قوی اور بلند پرواز شاہین کو آئیڈیل بنایا۔

علامہ اقبال تاریخ کے اس درس کے بے حد قائل تھے:

ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگ مفاجات

نیم مردہ قوم کو مرگ مفاجات سے بچانے کے لئے انہوں نے مردِ مومن کی صورت میں مثالی انسان کی پیکر تراشی کی تو اس احساس کے ساتھ:

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر
ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ

یہ شعر ارمغان حجاز کی نظم" بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو" کا ہے اسی نظم میں یہ بھی کہا:

اللہ کو پامردی مومن پہ بھروسا

اور یہ بھی:

تقدیرِ امم کیا ہے کوئی کہہ نہیں سکتا
مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارا

اور اب ایک سوال۔ شاید خطرناک بھی! کیا ابلیس مردِ مومن کا متضاد روپ ہے؟ یعنی مومن اور ابلیس کی صورت میں متضاد کے ملاپ سے کل کی تشکیل، سفید اور سیاہ کے امتزاج سے عمل کی تصویر کی تکمیل؟

قرآن مجید کے بموجب "(وہ وقت یاد رکھنے کے قابل ہے) جب آپ ﷺ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا میں مٹی سے ایک بشر بنانے والا ہوں، پھر جب میں اسے پوری طرح بنادوں اور اس بے جان میں اپنی جان ڈال دوں تو تم اس کے آگے سجدے میں گر جانا، چنانچہ (اس حکم کے مطابق) سارے کے سارے فرشتے سجدے میں گر گئے مگر ابلیس کہ اس نے اپنی بڑائی کا گھمنڈ کیا اور وہ کافروں میں سے ہوگیا"

یہی مردود ابلیس نظم" جبریل وابلیس" میں جبریل کے اس سوال:

ہمدم دیرینہ کیسا ہے جہان رنگ و بو

کا جواب اس بلیغ مصرع کی صورت میں یوں دیتا ہے:

سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو!

علامہ نے فلسفہ عمل کو مصرع کو کوزہ میں بند کر دیا ہے جس ابلیس کا یہ اسلوب حیات ہو وہ جبریل کے سوال "کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک دامن ہو رفو" کا یہی جواب دے سکتا تھا:

میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو!

واضح رہے کہ علامہ اقبال نے انسان کے بارے میں یہ بھی کہہ رکھا ہے۔

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے
کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزداں چاک

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم

یعنی ابلیس ہی نہیں بلکہ انسان بھی دامن یزداں کو حریفانہ کھینچنے کی جرات رکھتا ہے۔ مردمومن اور ابلیس کی مساوات کا نقطہ اتصال عمل ہے اس پر مستزاد یہ امر کہ ابلیس لذت انکار سے بھی آگاہ ہے لیکن اس کے باوجود ابلیس پر مردمومن کو اس بناء پر فوقیت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کی امیدیں قلیل اور اس کے مقاصد جلیل!

کیا آج ہمیں مثالی انسان کی ضرورت ہے؟

اس سوال کے جواب سے پہلے ایک دلچسپ ادبی ظن۔ علامہ اقبال اگر آج کے پاکستان میں زیست کر رہے ہوتے تو مختلف حکمرانوں کے عہد زریں میں ان کے ساتھ کیسا حسن سلوک روا رکھا جاتا؟

میرا موقف ہے آج علامہ بقید حیات ہوتے تو انہوں نے کسی اور ہی انداز و اسلوب میں شاعری کی ہوتی بلکہ شاید بہت سے اشعار پر نظر ثانی بھی کی ہوتی اس ضمن میں؛

اگر چاہوں تو نقشہ کھینچ کر الفاظ میں رکھ دوں
مگر تیرے تصور سے فزوں تر ہے وہ نظارہ

تمام تر تضادات کے ساتھ کانٹوں کی فصل لئے آج کا دور ہمارے سامنے ہے۔ المیہ یہ ہے کہ ہم نے خار نہ بوئے مگر دامن ہمارا ہی تار تار ہوا۔ جو ملک اسلام کے نام پر معرض وجود میں آیا اس میں مسلمان ایک دوسرے کے ساتھ جو حسن سلوک کر رہے ہیں اس کی گواہی روزنامے دے رہے ہیں۔

علامہ اقبال نے صوفی، ملا اور مجاہد کے بارے میں کیا کہا؟ اسے بھی ملحوظ رکھتے ہوئے گرد و پیش کا جائزہ لیجئے۔ آج جبکہ بحیثیت مجموعی ہم بے سمتی کا شکار ہو کر بے وزنی کے عالم میں یوں ڈانواں ڈول ہیں کہ نہ پاؤں زمین پر اور نہ آسمان سر پر اور سورج ہے کہ سوا نیزہ پر۔ ایسے میں ہمیں ماضی کے مقابلے میں کہیں زیادہ شدت سے اقبال کے مثالی انسان کی ضرورت ہے۔

اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے!

●○●○●○

ڈاکٹر انعام الحق کوثر

علامہ اقبال اور تیسری دنیا

مسلمانوں کے عروج و زوال کی کہانی اقوام دنیا کی کہانیوں میں سب سے زیادہ عبرت انگیز اور دردناک ہے نبی کریم ﷺ کی بعثت کے بعد یہ ملت ابھری اور چہار دانگ عالم میں اسکا شہرہ ہوا۔ اخلاقی، مذہبی، معاشرتی اور کاروباری تعلقات میں اس نے عظمت کے جھنڈے گاڑے۔ تحقیق و جستجو شروع ہوئی اور مسلم سائنسدانوں، ریاضی دانوں اور ماہرین طب نے بڑا نام کمایا۔

آہستہ آہستہ حرص و آز کے اندھیروں نے اپنا سایہ بڑھانا شروع کیا اور دلوں میں جب خدا اور رسول ﷺ کی جگہ دنیوی لالچ اور نام و نمود نے لے لی۔ اس عفریت نے مسلمانوں سے انفرادی اور اجتماعی خصائل چھین لئے اور کچھ اس طرح حاوی ہوئے کہ ملت اسلامیہ اس میں بے بس پرندے کی طرح پھڑ پھڑا کر رہ گئی۔ محل بنے اور ان کی زینت و آرائش کے لئے حسین و جمیل کنیزیں اور رنگ و رونق کے لئے بھانڈ بھگت اور گویئے آئے۔ اس طرح ایک قوم دنیا کی عارضی چمک دمک میں اپنی آنکھیں خیرہ کرا بیٹھی اور راہ سے بھٹک گئی پھر اس طرح ڈوبی کہ اغیار نے نہ صرف تاج و تخت چھین لیا بلکہ اخلاقی و معاشرتی اقدار تک کو بدل ڈالا۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جب کسی قوم نے اپنا مذہب اور اخلاق و انداز بدلا وہ کبھی پنپ نہ سکی کوا جب ہنس کی چال چلتا ہے تو اپنی چال بھول جاتا ہے یہی حال مسلمانوں کا ہوا جب وہ اک طویل گمراہی کے بعد ذرا سا سنبھلے تو انہوں نے یہ جانا کہ فلاح و ترقی کا راستہ صرف تقلید یورپ سے ہی ممکن ہے۔ افسوس کہ انہوں نے اپنے درخشاں ماضی کو نہ دیکھا۔ دیکھتے بھی کیسے اغیار تو یہ متاع لوٹ لے گئے تھے۔

وہ موتی علم کے مگر کتابیں اپنے آبا کی
جنہیں دیکھیں یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

لارڈ میکالے نے تعلیمی ترقی کے لئے رپورٹ لکھی۔ ایسی رپورٹیں آج بھی غیر ملکی ماہرین لکھ رہے ہیں۔ جب تک بیمار کا تعاون اور اس کے ماحول سے آگاہی نہ ہو معالج کیا کر سکتا ہے؟ ہم اپنا علاج خود کر سکتے ہیں کہ ہم اپنی

بعد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 122-96۔

بیماریوں اور دوائیوں سے واقف ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہمارا معالج ہم میں سے ہو جو نیک خو اور ہمدرد ہو۔ اقبال نے تعلیم کے سلسلے میں میکالے رپورٹ پر بہت برہمی کا اظہار کیا۔ اس کے نزدیک یہ رپورٹ انگریزوں کے لئے کلرک تو بنا سکتی تھی، کسی قوم کی تعمیر و ترقی اس سے ممکن نہ تھی۔ اقبال نے اس رپورٹ کی مخالفت کی۔ یہ مسلمانوں کی حالت زار سدھارنے کے لئے نہ تھی بلکہ انگریزی مقاصد کی تکمیل کے لئے تھی۔ اقبال کے فلسفہ تمدن میں تعلیم کو بڑی اہمیت حاصل ہے اقبال اس رپورٹ پر کہتا ہے۔

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو
ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے ادھر موڑ

اقبال ایسی تعلیم کا حامی ہے جس میں عقل وجدان کے عناصر یکساں ہوں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال خارجی اور داخلی تعمیر چاہتا ہے۔ وہ ان مضامین کی بابت بھی کہتا ہے جن میں فلسفہ تاریخ اور تجرباتی سائنس نمایاں ہیں۔

مشکن ار خواہی حیات لازوال
رشتہ ماضی و استقبال و حال
علم و فن رااِی جوان شوخ و شنگ
مغزی باید نہ ملبوس فرنگ!

اقبال کالجوں اور سکولوں سے فارغ التحصیل طلباء کے متعلق کہتا ہے:

اس جنوں سے تجھے تعلیم سے بیگانہ کیا
جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش

تیسری دنیا کے ممالک کے افراد فکر معاش میں غلطاں ہیں اور اس پہلو نے ان کے اخلاقی پہلو کو بھی شدید متاثر کیا ہے۔ تعلیم کا مقصد محض نوکری کا حصول ہو گیا ہے۔

عصر حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے
قبض کی روح تری دے کے تجھے فکر معاش

اقبال کہتا ہے کہ تعلیم کا مقصد خودی کی نشوونما ہے اور یہ تعلیم اس مقصد کو پورا نہیں کرتی آج تیسری دنیا کے افراد اس چکی کے پاٹوں میں ہیں۔ انفرادی ترقی اجتماعی ترقی کی ضامن ہے کیونکہ بقول اقبال:

ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارا

سرسید اور ان کے ساتھیوں نے برصغیر میں جدوجہد شروع کی اور حالات کو کافی حد تک سدھارا بھی، علی گڑھ کالج کا قیام اصل میں تعلیمی انحطاط کے خلاف ہی ایک کوشش تھی۔ اس چراغ کے لو نے بہت سی راہیں روشن کیں۔ سرسید کی

خدمات سے انکار ممکن نہیں انہوں نے بہت ہمت سے کام لیا۔ مخالفین نے کافر تک کہا مگر یہ بندہ خدا اٹل رہا۔

تیسری دنیا کا ایک اور نمایاں مسئلہ یہ ہے کہ نظام حکومت کیا ہو؟ جمہوری بادشاہی یا کچھ اور اس مسئلے کے صحیح حل کے بعد ہی سیاسی استحکام ممکن ہے۔ اصل مسئلہ یہ نہیں کہ حکومت کس قسم کی ہو بلکہ بدقسمتی سے ان ممالک میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ حکومت کس شخص کی ہو۔ شخصیت پرستی و شخصیت پسندی نے نیا ڈبو دی ہے۔ غیر ملکی نظریات کی یورش نے اس کشتی کو ڈبونے میں اہم کردار ادا کیا ہے پھر دوسرا عنصر طاقت ور ملکوں کی مداخلت ہے جو حیلے بہانوں سے جاری رہتی ہے تیسری دنیا کے ممالک جب تک اس چنگل سے نہیں نکلیں گے۔ فلاح کی راہ کا ملنا مشکل ہے۔ اس سلسلے میں ایک تیسرا طاقتور عنصر لالچ و حرص ہے ہر شخص چاہتا ہے کہ وہ طاقتور رہے۔ اپنے اس ذاتی مقصد کے حصول کے لئے وہ قوم کے مفادات کو پس پشت ڈال دیتا ہے اور اکثر روند دیتا ہے بانگ درا کی نظم "تصویر درد" میں اقبال کہتا ہے:

وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں

اس طرح اسی کتاب کی نظم "بلاد اسلامیہ" میں کہتا ہے:

آدبایا مہر ایراں کو اجل کی شام نے
عظمت یونان ورو مالوٹ لی ایام نے

ایران بھی آج تیسری دنیا میں شامل ہے ان اشعار میں برصغیر اور ایران کا ذکر ہے۔ رجا شاہ کبیر نے اپنے غیر ملکی نے اپنے گیر ملکی آقاؤں کے اشارے پر اسلامی شعار ترک کر دیئے تھے اقبال جمہوریت متعلق کہتے ہیں کہ اس میں:

بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

اور

کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

اور

دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے کہ آزادی کی ہے نیلم پری

اقبال نے ہر مرحلے میں فرنگی چالوں سے خبردار کیا ہے۔ اقبال ملت اسلامیہ کے لئے جغرافیائی حدود کا قائل نہیں۔ بانگ درا کی نظم "خضر راہ" میں کہتا ہے:

عام حریت کا جو دیکھا تھا خواب اسلام نے
اے مسلماں آج تو اس خواب کی تعبیر دیکھ

یہاں "اے مسلماں" سے مراد صرف مسلمان ہند نہیں بلکہ اس سے مراد مسلم ممالک اور وہ مسلمان ہیں جو دیگر غیر مسلم ممالک میں آباد ہیں۔ اقبال کا یہ درس حریت ہر مسلمان کے لئے ہے چاہے وہ کہیں بھی رہتا ہو۔ یہ حریت محبت کا باعث ہوگی اور یہ محبت اتحاد کی بنیاد بنے گی بانگ درا کی نظم "جواب شکوہ" میں اقبال کہتا ہے۔

دشت میں دامن کہسار میں میدان میں ہے
بحر میں موج کی آغوش میں طوفان میں ہے
چیں کے شہر، مراقش کے بیابان میں ہے
اور پوشیدہ مسلمان کے ایمان میں ہے

یہاں اقبال نے تیسری دنیا کے ممالک کے اتحاد کی بات کی ہے اور تیسری دنیا کے ممالک

نیل کے ساحل سے لیکر تابخاک کا شغر

تیسری دنیا کے ممالک کو اقبال نے عمل اور جدوجہد کا درس دیا ہے۔ بے عملی انفرادی اور قومی صلاحیتوں کو نیست ونابود کردیتی ہے دراصل اس بے عملی میں بڑا ہاتھ ہمارے صوفیا کا ہے جنھوں نے توکل وقناعت کی غلط تشریح کی۔ ایسے لوگوں کے بارے میں اقبال کہتا ہے

قرآن ترا برحق ہے مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآن کو بنا لیتے ہیں پازند
قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بچارے دو رکعت کے امام

صبر وقناعت کی غلط تفسیر نے امت مسلم کو بے عملی کی طرف مائل کیا تیسری دنیا کے اکثر ممالک میں ملوکیت کا دور دورہ رہا اور اکثر ممالک سہل پسند بلکہ عیش کوش تھے حکمران کی سہل پسندی نے رعایا کو کاہل اور سست الوجود بنا دیا۔ اس کاہلی اور سستی نے تحقیق اور عمل کی راہیں مسدود کردیں جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان اپنی مادی ضروریات کے لئے مغربی ممالک کی طرف دیکھنے لگے اور مغربی ممالک نے ابتداء سے آج تک اس کمزوری سے فائدہ اٹھایا اور اٹھا رہے ہیں اور اسوقت تک اٹھاتے رہیں گے۔ جب تک یہ ممالک اپنی قوت اور اپنے وسائل پر بھروسہ نہیں کرتے اقبال کہتا ہے:

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

بظاہر یہ نصیحت صرف مسلمانانِ ہند کے لئے ہے لیکن اس میں تیسری دنیا کے ممالک کے لئے درس پوشیدہ ہے۔ اقبال نے اپنی قوت اپنے ذرائع اور اپنے اذہان پر بھروسے کے لئے کہا ہے۔ آج تیسری دنیا کے ممالک اس مسئلے

سے دو چار ہیں اور انہوں نے کافی حد تک سمجھ لیا ہے کہ جب تک وہ اپنے آپ پر بھروسہ نہیں کریں گے مغرب کی کاسہ لیسی سے بچ نہیں سکتے اور مغرب انہیں جو کچھ دیتا ہے اس کے بدلے بہت کچھ لیتا ہے۔ افراد اور حکومتیں مغرب کی چمک دمک میں کھو گئیں ہیں۔ یہ چمک دمک اک روز اتر جائے گی اور حقیقت کا بھیانک روپ سامنے آئے گا:

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیب حاضر کی
یہ صناعی مگر جھو
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

بانگ درا کے اس شعر میں در حقیقت اقبال نے محکوم اقوام کو خبردار کیا ہے اور مغرب کی چالوں سے آگاہ کیا ہے یہ جادو اصل میں مغرب کی تکنیکی و سائنسی برتری کا ہے اور اسی بنا پر محکوموں کے گھر برباد ہوتے ہیں یہاں یہ کہنا چاہونگا کہ مسلمان اقوام ہی زیادہ تر محکوم تھیں اور ان کی اپنی کوئی مرضی نہ تھی۔ ایسی صورت میں اقبال انہیں ہمت و حوصلے کا درس دیتا ہے بال جبریل میں کہتا ہے:

اٹھ کہ خورشید کا سامان سفر تازہ کریں
نفس سوختہ شام و سحر تازہ کریں

آج تیسری دنیا کے ممالک کو آزاد کر کے بھی مغربی اقوام نے باگ دوڑ اپنے ہی ہاتھوں میں رکھی۔ ان اقوام کا خام مال لوٹا اور انہیں بظاہر ترقی لیکن حقیقتاً تنزل کی طرف مائل کیا۔ ان کے اصول بظاہر حسین ہیں لیکن اصل میں روح کو پژمردہ کرنے والے ہیں چنانچہ بانگ درا میں کہتا ہے:

ے خانہ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اول دیتے ہیں شراب آخر

اس غزل میں اقبال اپنا پیغام دیتا ہے:

میں تجھ کو بتاتا ہوں تقدیر امم کیا ہے
شمشیر و سناں اول طاؤس رباب آخر

اقبال نے اس دنیا کے باسیوں سے کہا کہ وہ کاہلی و سستی اور آپس کے اختلافات کو ختم کر دیں جب یہ عمل مکمل ہو جائے گا تو ترقی کی راہیں بھی خود بخود نکل آئیں گی۔ ان ملکوں کے جوان خود ہی کوشش کریں گے اور مغرب کی طرف دیکھنے کی ضرورت نہ رہے گی وقتی مشکلات پر قابو پا کر اور گھریلو اختلاف کو دور کر کے ہی بیرونی خطرات سے نمٹا جا سکتا ہے۔ آج کے دور میں دیکھ لیں ہر ایک ملک کی کوشش ہے کہ وہ دوسرے سے بڑھے اور اسے زک پہنچائے اس نا اتفاقی نے نہ صرف تیسری دنیا کے ممالک کو پس ماندہ بنا رکھا ہے بلکہ ان کی صلاحیتوں کو بھی زنگ لگ گیا ہے۔ سرمایہ دار سرمایہ لگانے سے گھبراتا ہے صنعتیں بہت کم ہیں لہذا حکومتی سطح پر جو کوششیں ہوتی ہیں وہ کمیشن اور غلط

پلاننگ وغیرہ کے چکر میں آ کر اتنی نفع بخش نہیں رہتیں جتنی کہ ہونی چاہیے جدید ٹکنیک کے نام پر ان ممالک کو لوٹا جا رہا ہے اس طرح ان کی معیشت مسلسل دباؤ کا شکار ہے۔ اقبال مجموعی طور پر کہتا ہے۔

بدلے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب
ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب

اس کے بعد علامہ اقبال نے یہ حقیقت بیان کی ہے:

باطل کے فال و فرکی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر

کیا یہ حقیقت نہیں کہ یورپی ممالک ویٹو کا حق رکھتے ہیں اور محکوم کا گلا گھونٹ دیتے ہیں۔ کیا یہ حقیقت نہیں کہ صیہونی ریاست وقوت کا استحکام ایسے ممالک کے دم سے قائم ہے اور مسلم دنیا اپنی وسعت اور طاقت کے باوجود صفر ہو کر رہ گئی ہے۔ معدنی وسائل بے بناہ ہونے کے باوجود آج بھی یہ ممالک ہتھیاروں کے لئے دوسروں کے محتاج ہیں۔ وجہ صرف یہی ہے کہ آپس کی نا اتفاقی نے انہیں اپنے وسائل کو بروئے کار لانے سے روک رکھا ہے چنانچہ اقبال کی نظر دوروں میں سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہی وہ ضرب کلیم کی نظم مسلمان کا زوال میں کہتا ہے:

سب کچھ اور ہے تو جس کو خود سمجھتا ہے
زوال بندہ مومن کا بے زری سے نہیں!

آپ مجھ سے اتفاق کریں گے کہ تیسری دنیا کے معدنی وزرعی وسائل بے پناہ ہیں لیکن عمدہ تکنیکی وفنی مہارت آڑے آرہی ہے۔ حکومتی اور انفرادی سطح پر عدم دلچسپی ان ممالک کو پس ماندہ رکھے ہوئے ہے۔

تیسری دنیا کے ممالک خود غرضی لالچ اور اخلاق ومذہبی پُس ماندگی کے ساتھ ساتھ لادین سیاست کے بھی شکار ہیں۔ اخلاق جب تک صائب نہ ہو فرد کی تکمیل نہیں ہوتی اور افراد ہی قوم بناتے ہیں۔ قوم افراد کا مجموعہ ہوتی ہے۔ ترکان تیموری وترکان عثمانی نے شان وشکوہ سے حکومت کی لیکن جب اخلاقی زوال آیا تو اس نے زندگی کے ہر پہلو کو متاثر کیا چاہے وہ مذہبی تھا یا سیاسی یا اقتصادی ومعاشرتی۔ تقدیر ہر قوم کو موقعہ دیتی ہے جو اقوام اپنی گزشتہ غلطیوں سے تائب ہو کر راہ راست پر آجاتی ہیں وہ زمانے میں سرخرو ہوتی ہیں اور جو اقوام ایسا نہیں کر پاتیں رسوا ہو جاتی ہیں۔

-کوئی تقدیر کی منطق سمجھ سکتا نہیں ورنہ
نہ تھے ترکان عثمانی سے کم ترکان تیموری

یہ سب کچھ حاصل کرنے کے لئے عزم وحوصلہ، باہمی اتحاد واعتماد اور محنت کی ضرورت ہے۔

چیتے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنی دانش افرنگ

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ تیسری دنیا کے اکثر باشندے سماجی واقتصادی ناہمواریوں کا شکار ہیں۔ لیکن ان کی نجات بالخصوص مسلم ممالک کی نجات کسی ازم میں نہیں بلکہ اسلام میں ہے۔

"ضرب کلیم" میں اقبال کہتا ہے۔

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلمان
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار

جو حرف 'قل العفو' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

ضرب کلیم کی نظم کارل مارکس کی آواز میں اقبال نے مارکس کو مخاطب کر کے کہا ہے کہ تیری کتب میں سوائے خطوط خمدار کی نمائش اور نکتہ ہائے دقیق کے جو غلط ہیں اور کچھ نہیں، اگر ہوتا تو مغرب کا مذہبی اور تعلیم یافتہ طبقہ ہوس کی خوں ریزیوں کو نہ چھپاتا اور ان مظالم کی تردید نہ کرتا یا جواز پیش نہ کرتا جو انہوں نے محکوم اقوام پر ڈھائے۔ آپ اقبال کے خیالات کی تردید نہیں کر سکتے، تازہ ترین مثال افغانستان کی ہے اس افغانستان کی جس نے مغربی فسوں کاری سے بچنے کی ہمیشہ کوشش کی۔ مگر جب سے تہذیت کے پھندے میں آیا ہے پھڑ پھڑا رہا ہے اور اب زخم زخم ہے یہی حال فلسطین کا ہے شام کا ہے یہ سب تیسری دنیا کے ہی ممالک ہیں" دام تہذیب" میں اقبال لکھتا ہے۔

جلتا ہے مگر شام و فلسطین پہ مرا دل
تدبیر سے کھلتا نہیں یہ عقدہ دشوار
ترکان جفا پیشہ کے پنجے سے نکل کر
بیچارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار

یورپ والوں نے اپنے محکوموں کو زیر کرنے کے لیے ہمیشہ ان کے اخلاقی پہلو کو ہدف بنایا ہے کیونکہ جب اخلاق ہی نہ رہے تو حکومت آسان ہو جاتی ہے۔ یورپ اور سوریا میں اقبال نے اس حقیقت سے یوں پردہ اٹھایا:

صلہ فرنگ سے آیا ہے سوریا کے لئے
مے و قمار و ہجوم زنانِ بازاری!

اقبال ایسا انقلابی شاعر ہے جو سکون اور جمود کو پسند نہیں کرتا وہ ناقص وفرسودہ روایات کے خلاف ہے۔ اقبال اسلام کا احیا چاہتا ہے اور یہ احیا اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب اسلام کو اسی صورت میں اپنایا جائے جیسے نبی ﷺ نے پیش کیا تھا۔ قرآنی تعلیمات کی پیروی کی جائے کلام اقبال کا بیشتر حصہ قرآن پاک کی تفسیر ہے وہ خود کہتا ہے:

تھا ضبط بہت مشکل اس سیل معانی کا
کہہ ڈالے قلندر نے اسرار کتاب آخر

آج ہم یہ دعویٰ تو کرتے ہیں کہ سب سے بڑا انقلاب اسلام لایا۔ اسلام نے نہ صرف عربوں کو بلکہ تمام دنیا کو متاثر کیا۔ اسلام نے اقوام کی معاشی معاشرتی اور سماجی زندگی کو یکسر بدل دیا وقت کی رفتار کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے ان زریں اصولوں کو پس پشت ڈال دیا۔ اور تارک قرآن ہو کر دنیا میں خوار ہوئے یہ بات یہاں ذہن میں رہے کہ دوسرے مذاہب اور خصوصاً مغربی تہذیب کا احیا تو نشاۃ الثانیہ کے بعد ہوا تھا۔ والٹیر، روسو اور کانٹ نے اپنی تحریکوں کو آگے بڑھایا اور اسے کے لئے جدوجہد کی کارل مارکس کی کتاب "ڈاس کیپٹل صحیفہ اشتراکیت تھی۔ کلیسا کے استبداد سے لوگوں کی جان چھوٹی۔

اقبال نے اپنے زور تخیل سے پیام مشرق" میں لینن اور ملوکیت کے آخری نمائندے قیصر ولیم سے ایک گفتگو کرائی ہے۔ لینن کہتا ہے کہ انسانیت پر ظلم ہو رہا ہے اور کلیسا اس میں پیش پیش ہے، قیصر ولیم کہتا ہے کہ انسان فطری طور پر غلامی پسند کرتا ہے اسی لئے وہ پیروں اور معبودوں اور مالکوں کی تلاش میں رہتا ہے اگر شاہی ختم کردی گئی تب بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا اور مزدوروں میں سے لوگ پیدا ہو جائیں گے جو اپنے ساتھیوں پر ظلم کریں گے۔

اقبال نے قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور " میں یہی بات سمجھائی ہے کہ کلیسائی دیو سے نجات اچھی بات ہے وہ اسلام میں بدعتیں پسند نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک صوفی وملا اس لئے قابل گرفت ہیں کہ انہوں نے اپنے مفاد کے لئے مذہب میں پیچیدگیاں پیدا کیں اور اللہ کے بندوں کو راہ راست سے بھٹکا دیا۔

پیر حرم کو دیکھا ہے میں نے
کردار بے سوز گفتار واہی

بال جبریل میں پنجاب کے پیرزادوں سے خطاب " اقبال نے ان کی علمی کم مائیگی اور بے بضاعتی کو پیش کیا ہے اس طرح اقبال اس بات کا قائل ہے کہ زمین اسی کی ہے جو اس میں ہل چلاتا ہے کیونکہ قرآنی تعلیم یہی ہے۔

"للہ مافی السماوات ومافی الارض"

اقبال نے بال جبریل کی نظم الارض اللہ میں کہا ہے:

کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب
دیکھ خدایا یہ زمین تیری نہیں تری نہیں
ترے آبا کی نہیں تری نہیں میری نہیں

بال جبریل میں تین مسلسل نظمیں، لینن خدا کے حضور میں، "فرشتوں کا گیت" اور "فرمان خدا" ہیں۔ ان کے عنوانات اگرچہ الگ ہیں لیکن یہ ایک لڑی ہیں اور اقبال نے خدا کے حضور لینن کو پیش کر کے اس سے کلمۂ حق کہلوایا ہے اگر اقبال ایسا نہ کرتا تو وہ اسلام کی بنیادی تعلیمات سے روگردانی کرتا۔

اقبال یہاں تک تو اشتراکیت کے ساتھ چلتا ہے لیکن تیسری دنیا کے غریب ممالک اور خصوصاً ان میں شامل مسلم ممالک کے لئے اسکا نظریہ یکسر بدل جاتا ہے وہ ایسا انقلاب ان ممالک میں دیکھنا چاہتا ہے جس کا محرک اسلام اور صرف اسلام ہو۔ توحید یہ انقلاب برپا کرے اسمیں اشتراکیت کا سا خوف، ڈر اور جبر و استبداد نہ ہوگا بلکہ اس کی جگہ محبت خلوص وفاداری اور مروت ہوگی کیونکہ لینن کی زبانی اقبال نے کہلوایا ہے کہ:

ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

اقبال ان ممالک کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ لا سے الا کی طرف بڑھو کہ اسی میں انسانیت کی بھلائی ہے۔

نہاد زندگی میں ابتدا لا انتہا الا
پیام موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ

وہ ملت روح جسکی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی
یقین مانو ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ

جاوید نامہ میں" جمال الدین افغانی کا پیغام ملت روسیہ" کے نام ہے۔ اس میں اقبال نے بڑی وضاحت سے اشتراکیت اور اسلام کے نقطہ ہائے اتصال و افتراق کو پیش کیا اور جمال الدین افغانی کی روح مکمل جائزے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ اشتراکیت میں ظلم واستبداد ہے

قہر و کوہ گراں رالرزہ سیماب داد اور آخر میں ایسے انقلاب کا ذکر کرتی ہے جس میں ڈر اور خوف نہ ہو جو رنگ و نسل کی تمیز کو مٹا کر عالم انسانیت کو منور کردے یہ انقلاب صرف اسلامی اصولوں کی پیروی سے ہی ممکن ہے۔

تیسری دنیا کے ممالک آج نیشنلزم کی لعنت میں گرفتار نظر آتے ہیں یہ تقسیم اگر یہاں تک رہتی تو ممکن ہے اتنی خطرناک نہ ہوتی لیکن اس نے خود ایک ملک کے اندر رہنے والوں کو لسانی، نسلی اور علاقائی بنیادوں پر تقسیم کر دیا ہے۔ ذاتیں اور قبیلے بنے ہیں ان کی اندرونی چپقلش نے قومی وقار و مفاد کو مجروح کیا ہے۔ خوشحال خاں خٹک کی برسوں پہلے کی یہ نصیحت آج ان ممالک کی ضرورت ہے کہ:

قبائل ہوں ملت کی وحدت میں گم
کہ ہو نام افغانیوں کا بلند

یہ فرقہ واریت بھی مغرب کی دین ہے۔ مغرب نے اس چنگاری کو ہوا دیکر شعلہ بنا دیا۔ اس شعلے کی وحدت کو مزید تہذیب کے عنصر سے تیز کیا ہے ان عناصر نے تیسری دنیا کے ممالک کو ہمیشہ سے کمزور رکھا اور کبھی انہیں صحیح معنی میں آزادی نہ دی۔ اقبال نے ان ممالک کی حالت زار کا نقشہ یوں کھینچا ہے۔

جلتا ہے مگر شام و فلسطین پہ مرا دل
تدبیر سے کھلتا نہیں عقدہ دشوار
ترکان جفا پیشہ کے پنجے سے نکل کر
بیچارے ہیں تہذیب کے پھندے میں گرفتار

حلیم پاشا نے ترکوں کی ترقی اور ترکی سلطنت کے استحکام کے لئے ہر ممکن کوشش کی اس نے مذہب اسلام کو بنیاد قرار دیا مگر اتا ترک نے اسلامی نظریات کو چھوڑ دیا اور بڑی شد و مد سے مغربی تہذیب و سیاست کے اصولوں کو اپنے ہاں رائج کیا۔ آج ترکی شاہی غلامی سے آزاد تو ہے لیکن اسمیں دم خم نہیں۔ دھڑے بندیوں نے عدم استحکام کو جنم دیا ہے اس صورت حال سے دیگر ممالک جو اس خطے میں ہیں متاثر ہوئے ہیں۔

سپنگلر نے اپنی کتاب زوال مغرب میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ اقلیتوں کی زندگی نباتات کی طرح وہ پیدا ہوتی اور مٹی رہتی ہیں اقبال نے اس نظریے کو کسی حد تک تسلیم کیا ہے لیکن وہ مردہ حالت کو تادیر قبول نہیں کرتا وہ ملت اسلامیہ کا جلد از جلد احیا چاہتا ہے اس احیا کے لئے کسی بیرونی دباؤ یعنی کسی دوسرے کے نظریات اور کسی دوسری تہذیب کے اثر کا قائل نہیں۔ افغانستان کے سفر میں حکیم سنائی کے مزار پر کیا خوب امت مسلم کے متعلق کہا ہے۔

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

اس فسوں کو جھٹک کر ہی یہ ممالک آگے بڑھ سکتے ہیں اسی فسوں کا ایک کرشمہ 'یو این او' ہے یہ ادارہ حق بہ حق دار کا علمبردار ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ادارے کی اہلیت اور اس کا یہ نعرہ دونوں ہی مشکوک ہیں ایک نہیں سینکڑوں مثالیں ہیں۔ فلسطین کشمیر افغانستان اور بوسنیا اسکے تازہ بتیروں میں ہیں۔ ویٹو پاور کی وجہ سے کوئی مسئلہ حل نہیں ہوتا بس زور والے اپنی بات منواتے ہیں۔ یا وہ اس ادارے کی کسی پابندی کو خاطر میں نہیں لاتے یہ ادارہ اب نام نہاد ادارہ محسوس ہوتا ہے اس انصاف کی توقع تیسری دنیا کے ممالک کو نہیں رکھنی چاہیے۔ اقبال نے کہا ہے کہ جنیوا کی جگہ اگر تہران اقوام مشرق کا جنیوا بنے تو یہ تیسری دنیا کے غریب ملکوں اور خصوصاً مسلم ممالک کے لئے انتہائی خوش نصیبی ہوگی اس سے افتراق کی خلیج پاٹنے میں مدد ملے گی۔ یہ ممالک مل بیٹھیں گے۔ اپنے جھگڑے چکائیں گے محبت و اخلاص بڑھے گا اور ساتھ ہی ساتھ ناجائز اقتصادی دباؤ سے بھی بچاؤ ہو سکے گا۔ اس سلسلے میں کامن ویلتھ دوسری مثال ہے۔ تاج برطانیہ سے آزادی کے باوجود اس تاج سے اپنی سابقہ غلامی اور وفاداری کے نشان کے طور پر آج بھی تیسری دنیا کے ممالک وہاں جمع ہو کر سر جھکاتے ہیں۔ یو این او یا کامن ویلتھ دونوں ہی تیسری دنیا کے ممالک کے زخموں کا حل نہیں اقبال نے تو بہت پہلے یو این او کے متعلق کہہ دیا تھا کہ یہ داشتہ پیرک افرنگ ہے اسکی زندگی کا دارومدار بڑے ملکوں پر ہے اور یہ چھوٹے ملکوں کے مسائل کو سلجھانے میں ناکام رہے گی۔

بچاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے کہ خبر بد نہ میرے منہ سے نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے و لیکن
پیران کلیسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتہ پیرک افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

بال جبریل میں ایک نظم بعنوان "عبدالرحمان اول کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت سرزمین اندلس میں" ہے۔ یہ نظم فن کے لحاظ سے ایک شاہکار ہے اور یہ درخت علامت ہے ہسپانیہ میں شجر تہذیب کی ابتدا اور سربلندی کی۔ اس نظم کا لہجہ بہت متاثر کرتا ہے۔ دوسری نظم اس سلسلے میں ہسپانیہ ہے اس نظم میں اقبال نے اس خطے کے چھن جانے کی وجوہات پر روشنی ڈالی ہے اور افسوس کا اظہار کیا ہے۔

اقبال نے اس سلسلے میں ایک حقیقت یوں واضح کی ہے کہ مسلمانان ہسپانیہ کو رسوا کیا گیا۔ ان سے حکومت اور علاقہ چھین لیا گیا اس علاقے کے دعویدار پیدا ہو گئے۔ دوسری طرف یہودی ہیں جو ارض فلسطین کو اپنا اور وطن کہتے ہیں اور اپنے دوسروں کے زور سے قابض ہیں کہ یہ حق یہودی ہیں کا تسلیم کر لیا جائے تو پھر ارض ہسپانیہ پر مسلمانوں کا قبضہ ہونا چاہیے۔

ہے خاک فلسطین پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پہ کیوں نہیں حق اہل عرب کا

اقبال نے تیسری دنیا کے اکثر ممالک کا اپنی شاعری کا ذکر کیا ہے جو ان مملکتوں کی حالت کا غماز ہے۔ اپنی نظم "اہل مصر" میں اقبال نے کہا ہے کہ مصری صرف اسلامی اقدار اور اسلامی قوانین و طرز زندگی اپنا کر ہی راہ فلاح پا سکتے ہیں اور دین و دنیا میں سرخروئی حاصل کر سکتے ہیں۔ "ابی سینیا" اقبال کی ایک نظم ہے جو تیسری دنیا کے ملک کے متعلق ہے یہ نظم اقبال کے سیاسی شعور اور تجزیے کی پختگی کو ظاہر کرتی ہے اس کے ساتھ ساتھ اس میں اقبال نے ابی سینیا کی اندرونی حالت کو بھی واضح کیا ہے۔

یورپ کے کرگسوں کو نہیں ہے ابھی خبر
ہے کتنی زہرناک ابی سینیا کی لاش!

کرگس، مردار خور ہیں ابی سینیا کو لاش اور زہرناک لاش قرار دینا شاعر کے سیاسی تجزیے کی پختگی کی دلیل ہے اور ساتھ ہی ساتھ بطور شاعرانہ عمدہ ترکیب جو حالات کے عین مطابق ہے کا استعمال فن کا معراج ہے کرگس جب اس لاش کو کھائے گا تو خود بھی پریشان ہوگا۔ اقبال درحقیقت یہ کہنا چاہتا ہے کہ وہ ممالک جو دوسروں کے لئے تکلیف کا

باعث بنتے ہیں ان کی آزادی سلب کرتے ہیں وہ خود بھی سکھی نہیں رہتے، مالی و اقتصادی دباؤ کے ساتھ ساتھ انہیں دنیا کی ملامت کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہے، اقبال نے یہاں بیمار کمزور و نحیف ناتواں کے الفاظ استعمال نہیں کئے مردار کہا ہے۔ مردار کا کھانا بذات خود ایک قبیح فعل ہے۔ اس طرح اقبال نے استعاراتی رنگ میں اپنے خیالات کی گہرائی اور واقعات کو نہایت بلیغ انداز میں پیش کیا ہے۔

اقبال کے کلام میں تقریباً 186 شخصیات کا ذکر ہے ممکن ہے کچھ کم یا زیادہ ہوں لیکن میرے علم میں اتنی ہی آئی ہیں۔ ممکن ہے کچھ کم یا زیادہ ہوں لیکن میرے علم میں اتنی ہی آئی ہیں۔ اختلاف کی گنجائش ممکن ہے لیکن جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اقبال کی ان 186 شخصیات میں سے زیادہ تر شخصیتیں مشرقی ممالک کی ہیں جنہیں آج کے دور میں تیسری دنیا کے ممالک کہا جاتا ہے۔

مغربی ممالک کی شخصیات اس تعداد میں بہت قلیل ہیں یہی حال شہروں اور دیگر مقامات کا ہے اقبال نے عموماً کم ہی ذکر کیا ہے یا یوں کہیے کہ اقبال کو اسکی ضرورت نہیں پڑی اور بلاوجہ وہ ذکر کرتا نہیں۔

تیسری دنیا کے ممالک میں مذاہب کا اختلاف ہے اس سلسلے میں رنگارنگ نظریے اور اعتقادات ہیں، سینکڑوں فرقے ہیں اور ہر فرقے کا دوسرے فرقے سے شدید اختلاف ہے اقبال کا بنیادی خیال یہ ہے کہ امت مسلمہ جب ایک خدا، رسول ﷺ اور کتاب کو مانتی ہے تو باقی اختلافات فروعی ہیں۔ انہیں حل کیا جاسکتا ہے اور اسکا سادہ طریقہ اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ باہمی احترام کی فضا کو قائم رکھا جائے۔ اور افہام وتفہیم سے کام لیا جائے۔

ان ممالک میں تصوف کے چاروں کے سلسلے یکے بعد دیگرے نہایت عظیم اور برگزیدہ ہستیوں نے قائم کئے لیکن ان کے بعض جان نشینوں اور مجاروں نے انہیں بھی ہندو اثرات سے مکدر مسخر دیا۔ اسی طرح مذاہب میں کئی بدعتیں آگئیں ان عناصر نے بلکہ تیسری دنیا کے ممالک میں مذہبی نفاق اور مذہبی فرقہ پرستی کو ہوا دی۔ اس شعلے نے خرمن محمد ﷺ کو بہت نقصان پہنچایا۔ اقبال قرآنی تصوف کا داعی ہے وہ "مجاوری تصوف" کو اچھا نہیں سمجھتا ان دو شعروں سے صورت حال زیادہ واضح ہو سکے گی۔

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

یہ تصوف عین اسلامی ہے جو جدوجہد زندگی میں حصہ لینے کی بھرپور دعوت دیتا ہے جو زندگی اور زندگی کے مصائب و آلام سے کنارہ کشی نہیں سکھاتا بلکہ ان موجوں سے نبرد آزما ہونے کو کہتا ہے۔ صوفی و شیخ و ملا کم علم اور کوتاہ اندیش ہیں۔ اقبال نے ان کے متعلق محض لطیفہ بازی نہیں کی بلکہ جو کچھ کہا ہے وہ بربنائے بصیرت کہا ہے اس کا انداز بظاہر ظریفانہ لیکن تہہ میں درد اور دکھ ہے، اس کے نزدیک ان حضرات میں رواداری کا عنصر مفقود ہو جاتا ہے اور یہ بے عملی کی طرف لے جاتے ہیں توکل و قناعت کو غلط معنی دیتے ہیں۔

احکام ہیں برحق ترے پر اپنے مفسر
تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پازند

اس دوسرے شعر کا مقابلہ پہلے سے کریں تو صحیح صورت حال واضح ہو جاتی ہے۔ ان ممالک میں تمدن ان کا اپنا نہیں رہا اور جو قوم اپنے تمدنی ورثے سے غفلت برتتی ہے وہ اکھڑ جاتی ہے حقیقت کی بجائے خرافات میں کھو جاتی ہے اور ایسی خرافات کو رسم و رواج کا نام دیکر ان پر سختی کرتے ہے یہی ان ممالک کی بدقسمتی ہے۔ تمدن کے ساتھ ساتھ یہ دیگر علوم کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے اس طرح ایک ایسا جال بن جاتا ہے جس سے نکلنا مشکل ہو جاتا ہے۔

تمدن تصوف شریعت ملا
بتان عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی

تیسری دنیا کے ممالک کا ایک سماجی مسئلہ تعلیم ہے۔ تعلیم کا یہ مسئلہ کم از کم اپنے ممالک کی حد تک آج جوں کا توں ہے ہر روز نصاب تبدیل ہوتا ہے یہ طے نہیں ہو سکا کہ ہمیں کیسی تعلیم کی ضرورت ہے مسئلہ دیگر تیسری دنیا کے ممالک کا ہے غیر ملکی نظریات و افکار کی یلغار! میں یہ نہیں کہتا کہ ہمیں انہیں قبول نہیں کرنا چاہیے اصل بات یہ ہے کہ اندھا دھند انہیں قبولنا غلط ہے۔ تیسری دنیا کی مغلوبی اور بے بسی کا باعث یہ ہے کہ فرنگی روحانیات و اخلاقیات کو اسلام کے مساوی قرار دے دیا گیا ہے اقبال کی ان ممالک کو یہ تلقین ہے کہ وہ علم و فن یورپ سے ہیں لیکن اسلامی نظریات کی نفی نہ کریں؛ جب کوئی قوم اپنے مذہب اور مذہبی افکار کی یکسر نفی کرتی ہے تو نتیجہ سوائے تباہی کے اور کچھ نہیں ہوتا جیسا کہ عرض کر چکا ہوں مذہبی تفرقہ بازی ان ممالک میں عام ہے حالی نے کیا خوب کہا ہے

فساد مذہب نے ہیں جوڑ ڈالے نہیں وہ تا حشر مٹنے والے
یہ جنگ وہ ہے کہ صلح میں بھی یونہی ٹھنی رہے گی

اس تفرقہ بازی نے علمی میدان میں بھی اپنا رنگ دکھایا ہے اس سے انکار ممکن نہیں۔ اقبال مغرب کی اندھا دھند تقلید کا شدید مخالف ہے وہ کہتا ہے

حکمت ارباب کیں مکر است و فن
مکر و فن؟ تخریب جاں تعمیر تن

از ضیا بیگانہ پیران کہن
نوجواناں چوں زناں مشغول تن

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشہ تاریک میں قوموں کے مزار

حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی ہر شے ہمیں راس نہیں لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ گزشتہ کوتاہیوں کا ازالہ کر کے آئندہ کے لئے لائحہ عمل اپنے افکار وحالات کی روشنی میں طے کیا جائے اور روح مشرق کو برقرار رکھا جائے اس روح کو جیسے ترکی میں مصطفیٰ کمال اتاترک اور ایران میں رضا شاہ کبیر نے پس پشت ڈال دیا تھا:

نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اسکی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

ایران نے بے حساب مشکلات اور قربانیوں کے بعد ہزاروں سال پرانی شہنشاہیت کو ختم کر کے حضرت امام خمینیؒ کے تحت اسلامی انقلاب برپا کیا۔ شہنشاہی طلسم توڑنے کے بعد اس انقلاب نے ایران کو دوبارہ سرچشم ہائے اسلام سے جوڑنے کی کوشش کی ہے اور اپنا مقام اقوام عالم میں حاصل کیا ہے۔ ترکی میں بھی احیائے اسلام کی تحریک آگے بڑھ رہی ہے اقبال خوب جانتا تھا کہ مغرب کبھی گھانے کا سودا نہیں کرتا آج دیکھیں کہ تیسری دنیا کے ممالک ان سے کیا حاصل کر رہے ہیں اور کیا دے رہے ہیں کہیں فوجی اڈوں کے لئے جگہ طلب کی جاتی ہے اور کہیں خام مال پر ہاتھ صاف کیا جاتا ہے ارمغان حجاز میں اقبال کہتا ہے۔

ضمیر مغرب ہے تاجرانہ ضمیر مشرق ہے راہبانہ
وہاں دگرگوں ہے لحظہ لحظہ، یہاں بدلتا نہیں زمانہ

اس شعر میں کیا نہیں ہے؟ حقائق تہ در تہ ہیں صرف سوچنے والا دل چاہیے۔ اقبال نے آج سے مدتوں پہلے کہا تھا کہ جب تک مسلم ممالک متحد نہ ہونگے کچھ نہ ہو سکے گا۔ مختلف کانفرنسوں کے نام پر جس طرح تیسری دنیا کے ممالک کو دباؤ میں رکھا جا رہا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، لیکن ان کانفرنسوں سے تیسری دنیا نے کیا فیض پایا ہے؟ کچھ بھی نہیں، اس سے کہیں زیادہ بہتر ہے کہ یہ دنیا اپنے جھگڑے اور دیگر معاملات نمٹانے کے لئے اپنا ایک ادارہ بنائے اور سب ممالک اس ادارے کے قوانین کا احترام کریں۔ اقبال نے ایسی ہی تجویز پیش کی ہے جو آج کی اشد ضرورت ہے۔

تفریق فقط حکمت افرنگ کا مقصود
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم

تیسری دنیا کے ممالک اب ان خطوط پر سوچ رہے ہیں اور مختلف اداروں کا قیام مثلاً متحدہ بنک "متحدہ خبر

رساں ایجنسی اور "اسلامی سیکرٹریٹ" اس کی واضح علامتیں ہیں۔

"ملت آوارہ کوہ دمن" یعنی افغانستان کے فرمانروا کو اقبال یہ نسخہ بتاتا ہے کہ جدوجہد عزت نفس اور اپنی مذہبی و سماجی اقدار کی پاسبانی سے ہی آگے بڑھا جا سکتا ہے اور ساتھ ساتھ مغربی اثر کے زہرناک ہونے کا ذکر ہے۔ اسکی عارضی چمک دمک کے بعد کی زبوں حالی کا بھی نقشہ کھینچا ہے، اپنی مشہور مثنوی بس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں اقبال نے یوں کہا ہے:

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ بر چید از فرنگ

یورپ از شمشیر خود بسمل فتاد
زیر گردوں رسم لادینی نہاد

گرگے اندر پوستین برہ
ہر زماں اندر کمین برہ

مشکلات حضرت انسان ازواست
آدمیت راغم پنہاں ازوست

شرع یورپ بے نزاع قیل وقال
برہ را کرداست برگرگاں حلال

نقش نو اندر جہاں باید نہاد
از کفن وزداں چہ امید کشاد؟

در جینوا چیست غیر از مکر و فن
صید تو ایں میش و آں نخچیر من!

اقبال نے ان اشعار میں حقیقت کو واضح کرنے میں کسی قسم کی جھجک کا اظہار نہیں کیا۔ بہت صاف اور کھلے الفاظ میں مغرب کی چیرہ دستیوں کا ذکر کیا ہے اس مغرب کا جو آج خود اپنے اصولوں سے پریشان ہے جس کا معاشرہ اخلاقی پستی کی طرف نہ صرف لڑھک رہا ہے بلکہ تیزی سے پاتال میں گر رہا ہے:

جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا۔

اقبال نے وقتاً فوقتاً مسلم فرمانرواؤں کو بلاواسطہ مخاطب کر کے انہیں ان کی خامیوں سے آگاہ بھی کیا ہے اور یہ وہی شخص کر سکتا ہے جسکی سیاسی بصیرت اعلیٰ پائے کی ہو۔ اقبال نے شاہ افغانستان کے نام "خطاب بہ بادشاہ اسلام اعلیٰ حضرت ظاہر شاہ ظلہم کہی ہے اس نظم میں اقبال نے شاہ کی ذاتی زندگی کو نہیں بلکہ اسکے احکامات اور طرز حکومت کے ساتھ ساتھ اسکی مغرب سے گٹھ جوڑ کو ظاہر کیا ہے اور بتایا ہے کہ مغرب سے کسی نے فیض نہیں پایا۔ یہ لٹیرے ہیں جو

غریبوں کی فصل لوٹ لیتے ہیں۔ ان کے علم و حکمت کو ہو بہو اپنانا خطرناک ہے۔ اقبال کی یہ پیش گوئی آج کے افغانستان کے حالات کو سامنے رکھ کر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اس مردِ حق نے سالوں بعد آنے والے واقعات اور حالات کا پہلے کا اندازہ کرلیا تھا:

چوں عرب اندر راو پا پر کشاد
علم و حکمت را بنا دیگر نہاد

دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلش افرنگیاں برداشتند

حرف آخر کے طور پر یہ کہا جاسکتا کہ اقبال کو قدرت نے بہترین سیاسی بصیرت سے نوازا تھا۔ وہ پیش بینی و پیش گوئی میں بہت آگے نظر آتا ہے۔ اس نے جن خدشات کا اظہار امت مسلمہ اور تیسری دنیا کے ممالک کے لئے کیا تھا وہ بالکل درست نکلے۔ جن خطرات کی اس نے نشاندہی کی ان سب نے غریب ملکوں کو گھیر رکھا ہے۔

تیسری دنیا کے ممالک جہالت، افلاس، بیماری اور علمی پس ماندگی کا شکار ہیں۔ رہی سہی کسر خود غرض سیاستدانوں نے پوری کررکھی ہے۔ سیاسی عدم استحکام کی بناء پر ان ملکوں کی ترقی کے امکانات کم ہیں بے تحاشا بیرونی قرضوں نے معیشت پر کوئی خوشگوار اثر نہیں چھوڑا:

اٹھا شیشہ گر ان فرنگ کے احساں
سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر

ان ملکوں کی اہم ضرورت ملکی وسائل کا بہترین استعمال ہے ان کی ترقی کا راز اس میں پوشیدہ نہیں کہ وہ مغرب سے کتنی مشینری حاصل کرتے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جیسا اشارہ اقبال نے کئی بار کیا ہے کہ اپنی قوت اور اپنے ذہن پر بھروسہ کیا جائے تیسری دنیا کی نجات اس میں مضمر ہے کہ وہ نیک نیتی سے کام کریں رنگ و نسل کی تفریق نہ ہو اقبال نصیحت کرتا ہے کہ:

غبار آلودۂ رنگ و نسل ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغِ حرم اڑنے سے پہلے پرفشاں ہو جا

ان ملکوں کی اہم ضرورت ملکی وسائل کا بہترین استعمال ہے ان کی ترقی کا راز اس میں پوشیدہ نہیں کہ وہ مغرب سے کتنی مشینری حاصل کرتے ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جیسا اشارہ اقبال نے کئی بار کیا ہے کہ اپنی لیاقت اور اپنے ذہن پر بھروسہ کیا جائے تیسری دنیا کی نجات اسی میں مضمر ہے کہ وہ نیک نیتی سے کام کریں رنگ و نسل کی تفریق نہ ہو اقبال نصیحت کرتا ہے کہ:

غبار آلودہ رنگ و نسل ہیں بال و پر تیرے
تو اے مرغ حرم اڑنے سے پہلے پر فشاں ہو جا

اقبال نے اپنے وقت تک تیسری دنیا کے آزاد ممالک میں سیاست کا جائزہ لیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ سیاست مغرب زدہ ہے وہ سیاست میں مذہب کے اصولوں کو کارفرما دیکھنا چاہتا ہے تاکہ یہ تمام آلائیشوں سے پاک رہے صاف سیاست ہی کسی ملک میں بہترین ترقی اور معاشرتی امن وسکون کی ضامن ہو سکتی ہے۔

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ہوس کی وزیری

دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی
دوئی چشم تہذیب کی نا بصیری

مغرب کی سیاست کے مضمرات کا اقبال نے کئی بار ذکر کر کے نو آزاد ممالک کا اور نو آبادیات کو آگاہ کیا ہے مغربی سیاست سے یہ ممالک آزاد ہو کر بھی آزاد نہیں بلکہ "کامن ویلتھ" اور اس طرح کے دیگر معاہدوں کی زنجیر میں الجھے ہوئے ہیں۔ اقبال سیاست میں بے راہ روی کو پسند نہیں کرتا جس کا مغربی ممالک میں دستور ہے اور جس کے واضح اور نہایت گہرے اثرات آج تیسری دنیا کے ممالک میں دیکھے جاسکتے ہیں:

میری نگاہ میں ہے یہ سیاست لادیں
کنیز راہزن دوں نہاد و مردہ ضمیر

ہوئی ہے ترک کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیو بے زنجیر

حاصل کلام یہ کہ علامہ اقبال نے پوری تیسری دنیا کے لئے بالعموم اور بلاد اسلامیہ کے لئے بالخصوص ان کی بازیافت اور پیشرفت کے لئے ایسے واضح خطوط معین کیے ہیں کہ انہی پر چل کر ان ممالک کی دینی و دنیاوی سرخروئی ناگزیر ہو سکتی ہے۔ مثلاً

1۔ خود انحصاری حاصل کرنا یعنی اپنے اپنے وسائل سے بھرپور فائدہ اٹھانا اور ہنوز نامعلوم وسائل کی کھوج لگانا:

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
براہ دیگراں رفتن عذاب است

اتحاد بین المسلمین اسی کی کڑی ہے یعنی اندرونی اور بیرونی اتحاد اور اسی کا تقاضا ہے کہ یہ ممالک اپنی علیحدہ بین الاسلامی انجمن بنائیں تاکہ امداد باہمی کے ذریعے ایک دوسرے کی کمی دور کی جاسکے اور ایک دوسرے کی بیشی سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

2۔ تخلیقی صلاحیت کو اجاگر کرنا یعنی ایسی ادبی علمی، فنی، طبی اور دیگر تخلیقات کو منظر عام پر لانا جو بنی نوع انسان کی سلامتی، ترقی اور استحکام کے لئے مفید ہوں:

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اگر خدانخواستہ تخلیق کا مقصد واژگوں ہو یعنی نوشینہ کو زہر اور آئینہ کو سنگ بنانا تو ایسی تخلیقات غیر انسانی، غیر اخلاقی اور تہذیب سوز ہیں۔

3۔ تحقیقی جوہر کو بروئے کار لانا کیونکہ تحقیق ہی ایجاد و اختراع اور جدت و ندرت کی ضامن ہے:

ندرت فکر و عمل سے معجزات زندگی
ندرت فکر و عمل سے سنگ خارہ لعل ناب!

یوں تحقیق کے راستے اور اسلوب جدا ہونے کے باوجود ان کا مقصد و منزل ایک ہی ہے۔ لیکن خود انحصاری تخلیق اور تحقیق کے حصول کے لئے کچھ بنیادی لوازمات ہیں۔ علامہ اقبال کو اس کا شدید احساس ہے اور بانگ درا اور اسرار خودی سے لے کر ارمغان حجاز تک انہوں نے اس کا اظہار بھی کیا ہے اور ان کی دستیابی کے لئے اشارات بھی دیئے ہیں۔ شرط یہ ہے کہ ان کے قاری یعنی ان کے موضوع و ممدوح مسلمان ذرا دقت نظر سے کام لیں اور شاعرانہ زبان و بیان، تشبیہ و استعادہ اور موسیقی و نغمگی میں چھپے ہوئے ان اشارات کو اخذ کر سکیں!

علامہ اقبال ہمیں کسی الجھن میں نہیں چھوڑتے وہ "خبر دار! اندھیرا ہے" کہہ غائب نہیں ہو جاتے اور اشارہ دے کر ہی مطمئن نہیں ہو جاتے! انہوں نے خود ہی ارمغان حجاز کی نظم "آواز غیب" میں اس مسئلے کی گرہیں کھول دی ہیں یوں سمجھیے کہ یہ نظم مینارہ رشد و ہدایت ہے

اس نظم کے صرف سات شعر ہیں۔ پہلے چار شعر چار سوال ہیں پھر دو شعروں میں بیان حقیقت ہے اور آخری شعر سو باتوں کی ایک بات سو حقیقتوں کی ایک حقیقت اور سو علاجوں کا ایک علاج ہے یعنی قول فیصل ہے، سلیس الفاظ میں سوال یہ ہیں۔

1۔ مسلمان کا جوہر ادراک کس طرح کھویا گیا؟

2۔ ان کا نشتر تحقیق کس طرح کند ہوا کہ وہ ستاروں کے جگر چاک نہ کر سکا۔

3۔ مسلمان جو ظاہر و باطن کی خلافت کا سزاوار تھا خس و خاشاک کا کیسے غلام ہو گیا؟

4۔ وہ مہر و مہ و انجم کو مغلوب کیوں نہ کر سکا اور افلاک میں اپنی نگاہوں سے لرزش کیوں نہ پیدا کر سکا؟

کیونکہ اسکی رگوں میں لہو تو رواں ہے لیکن گرمی افکار اور اندیشہ بے باک سے محروم، اس کی آنکھیں روشن تو ہیں لیکن جہاں بین نہیں اور ان کے پردوں میں نگاہ پاک نہیں

ایسا کیوں ہوا؟ قول فیصل
باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

مسلمان میں نہ مذکورہ بالا صفات رہیں نہ آئینہ جیسا ضمیر رہا اور نہ ضمیر جیسا آئینہ کیونکہ وہ سلطانی و ملائی و پیری میں ایسا الجھا کہ سب کچھ ہی کھو بیٹھا۔

کیسا آئینہ اور کیسا ضمیر؟
کیسی آنکھ اور کیسی نگہ پاک؟
کیسا لہو اور کسی گرمی افکار و بے باکی اندیشہ؟
کہاں کا مہر و مہ و انجم پر غلبہ اور کیسی افلاک پر لرزہ افگنی؟
کہاں خس و خاشاک کی گرمی اور کہاں ظاہر و باطن کی خلافت؟
کہاں کند نشترِ تحقیق اور جوہر ادراک کا فقدان اور کہاں ستاروں کی جگر شگافی؟
تو یہ ہے آوازِ غیب جو ہر صبح عرش بریں سے آتی ہے:

سلطانی اور اس کے مختلف روپ، زمینداری، خانی سرداری چودھراہٹ، میری، بھتاری، سرمایہ داری اور ان کا ہمہ نوعی استحصال!

ملائی و پیری یعنی علماء صوفیائے سو کا غیر مختتم استحصال جب تک یہ تینوں مجاہدانہ انداز میں بدلی یا ختم نہیں کی جاتیں مسلمانوں کی نئی زندگی ناممکن ہے۔

ہر نئی تعمیر کو لازم ہے تخریب تمام
ہے اسی میں مشکلات زندگانی کی کشود!

ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی

اقبال پر فارسی شعرا کے اثرات ☆

برصغیر کے مسلم کلچر کی تشکیل میں ایرانی عناصر کی اہمیت مسلم ہے۔ان میں فارسی کی ادبی روایات کو ایک موثر عامل کی حیثیت حاصل رہی ہے، یہ شیریں زبان مسلمان فاتحین کے ساتھ اس سرزمین میں آئی اس کا شاندار ادب ہمارے صوفیاء و سلاطین کی سرپرستی میں پروان چڑھا، اس کی بدولت خانقاہ و دربار کی رونق بڑھی اور فارسی برصغیر میں مسلمانوں کی عظمت و شوکت کی ایک زندہ علامت بن گئی اور آٹھ سو سال تک اس کی یہ سطوت قائم رہی، مسلمانوں کی سیاسی زوال کے ساتھ ساتھ فارسی زبان و ادب بھی انحطاط پذیر ہوئے اور اقبال کے زمانے تک انحطاط مکمل ہو چکا تھا، اقبال چونکہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ اور ان کے روشن مستقبل کے نقیب تھے اس لئے انہوں نے اپنے پیغام کے لئے زیادہ تر فارسی کو ذریعہ اظہار بنایا جو یہاں مسلمانوں کی اقبال مندی کا نشان رہی تھی۔ ذریعہ اظہار کا یہ انتخاب اقبال اور اور فارسی دونوں کے حق میں نیک فال ثابت ہوا۔اس سے برصغیر میں فارسی زبان و ادب کو ایک نئی زندگی ملی، اقبال نے اپنے توانا فکر اور دلکش اسلوب سے فارسی شاعری کا منظر نامہ ہی بدل کے رکھ دیا، بطور شاعر و مفکر اقبال کو جو عالمی شہرت حاصل ہوئی اس میں ان کی فارسی شاعری کا بڑا حصہ ہے۔ جرمن شاعر گوئٹے نے دیوان مغربی لکھ کر مشرق و مغرب کے درمیان جس مکالمے کا آغاز کیا تھا مشرق کی طرف سے فارسی میں اس کا جواب دینے کا اعزاز اقبال ہی کو حاصل ہوا اسی لئے وہ شاعر مشرق کہلانے کے بجا طور پر سزاوار ہیں۔

علامہ اقبال بہت وسیع المطالعہ شخص تھے۔ مختلف علوم کے علاوہ انہوں نے فارسی شاعری کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ فارسی ان کے لئے اکتسابی زبان تھی اس کے لئے انہوں نے بڑی ریاضت کی تھی نظامی عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ میں شاعر کو متقدمین، متوسطین اور متاخرین کے جس قدر شعر یاد کرنے کی تلقین کی تھی علامہ نے اس بات پر کچھ زیادہ ہی عمل کیا تھا۔ اقبال کی تحریروں میں فارسی شعرا کی ایک کہکشاں سجی اور ایک بزم آراستہ نظر آتی ہے۔اس بزم میں حافظ، سعدی، رومی، سنائی، عطار، عراقی، جامی، امیر خسرو، عرفی، نظیری، صائب، بیدل، غالب اور قاآنی جیسے معروف اور منوچہری، جمالی، وحشی، ابو طالب کلیم اور غنی کاشمیری جیسے کم معروف اور انیسی ملک قمی، مخلص کاشی اور تاجیر

☆۔ شکریہ، الماس، اقبال نمبر، 151-130۔

تبریزی جیسے غیر معروف شعرا جلوہ گر ہیں۔

اقبال فردوسی کی نکتہ سنجی و دیدہ وری، مسعود سعد سلمان کی خوش آہنگی اور جرات مندی کے قائل ہیں۔ سنائی، عطار اور رومی تو اس سلسلۃ الذہب کی کڑیاں ہیں جس کے ساتھ اقبال بے حد ارادت رکھتے ہیں۔ وہ سنائی کے ادب میں غواصی کے آرزو مند ہیں، عطار کا عشق رسول ﷺ ان کے لئے قابل رشک ہے، پیر روم کے فیض سے انہوں نے علوم کے سربستہ راز فاش کئے، خاقانی ان کے نزدیک اپنی مثنوی تحفۃ العراقین کی وجہ سے ارباب نظر کا "قرۃ العین" ہے کیوں کہ یہ مثنوی حضور ختمی مرتبت ﷺ کے ساتھ شاعر کے عشق و ارادت کی مظہر ہے۔ نظامی گنجوی نے اپنے بیٹے کو مثنوی لیلیٰ و مجنوں میں جو نصیحت کی وہی نصیحت اقبال اپنے نور نظر کو کرتے ہیں۔ وہ انداز جامی کے کشتہ ہیں ان کے عشق رسول ﷺ اور عقیدت علی رضی اللہ عنہا کے معترف ہیں فغانی کے ہاں انہیں جا بجا شہید ازل لالہ قونین کفن کی جھلک دکھائی دیتی ہے اور نظیری کا ایک مصرعہ انہیں سلطنت جم پر بھاری نظر آتا ہے۔

اقبال پر فارسی شعرا کے اثرات اقبال شناسی کا ایک اہم موضوع ہے، بہت سے محققین نے اس موضوع پر کام کیا ہے، لیکن بیشتر نے تحقیق سے زیادہ تفتیش کا انداز اپنایا ہے۔ انہوں نے کلام اقبال میں سے دوسرے شعرا کے اثرات شعروں، مصرعوں، ترکیبوں بلکہ لفظوں کی شکل میں برآمد کر کے دکھائے ہیں، شاعر ایک دوسرے کے اثرات قبول کرتے رہتے ہیں اور یہ شاعری کی روایت ہے۔ اقبال نے بھی اساتذہ کے کلام سے استفادہ کیا ہے لیکن استفادہ اور اثر پذیری ایک ہی چیز نہیں ہوتے۔ دونوں کے اپنے اپنے حدود ہیں۔ اقبال نے بے شمار فارسی شعرا کا مطالعہ کیا اور اس مطالعے کی گونج ان کے اردو اور فارسی کلام میں سنائی دیتی ہے، بعض شعرا کے اشعار اور مصرعوں کو اقبال نے بھی بڑی ہنر مندی سے اپنی شاعری میں سمویا ہے اور اس سے اپنی غزلیات اور منظومات کی برجستگی میں اضافہ کیا ہے۔ دوسرے شعرا کی زمینوں میں طبع آزمائی بھی بہت عام بات ہے اقبال نے بھی بہت سے شعرا کی زمینوں میں غزلیں کہی ہیں لیکن یہ سمجھنا درست نہیں کہ اقبال ان سب شعرا سے متاثر ہوئے جس کے مصرعوں اور شعروں کو انہوں نے تضمین کیا لیکن ہمارے محققین نے ان چھوٹی چھوٹی باتوں کا سہارا لے کر اقبال پر اثر انداز ہونے والے فارسی شعرا کی تعداد ستر تک پہنچا دی۔ لیکن یہ تعداد بڑی حد تک مبالغہ آمیز ہے، رومی، حافظ اور سبک ہندی کے بعض شعرا کے اقبال پر اثرات البتہ قابل لحاظ و قابل ذکر ہیں۔

اقبال پر رومی کے اثرات بہت گہرے اور واضح ہیں، اقبال نے اس کا اقرار بھی جا بجا کیا ہے:

پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ ھا تعمیر کرد

صحبت پیر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش

لاکھ حکیم سر بجیب، ایک کلیم سر بکف

علم الاقتصاد کے سوا اقبال کی کوئی کتاب ایسی نہیں جو رومی کے ذکر سے خالی ہو۔ گلشن راز جدید کے سوا

اقبال کی کوئی مثنوی ایسی نہیں جو مثنوی معنوی کے وزن و اسلوب میں نہ ہو۔ اقبال نے اپنی تمام مثنویوں میں مولانا کی مثنوی اور دیوان شمس تبریز کے اشعار کو سمو دیا ہے علامہ کی بہت سی غزلیں مولانا کی غزلوں کی ہم طرح اور ہم زمین ہیں۔ بہت سی غزلوں کا آہنگ مولانا کی غزلوں جیسا ہے۔

بصدائے درد مندی بنوائے دلپزیری
خُم زندگی کشادم بجہان تشنہ میری

فصل بہاراین چنیں، بانگ ہزار این چنیں
چہرہ کشا، غزل سرا بادہ بیار این چنیں

صورت پرستم من، بت خانہ شکستم من
آن سیل سبک سیرم ہر بند گسستم من

مولانا کے اثر سے جذب و مستی سے بھرپور زبورِ عجم کی غزلوں کو دیوان شمس تبریزی کا بھی جواب کہا گیا۔ اقبال اور مولانا کے فکر و فن دونوں میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرار جان من

بدور فتنہ عصر کہن او
بد رفتنہ عصر روان من

اپنے عہد کے لوگوں کو جس طرح رومی نے عقلی، اخلاقی اور روحانی بحران سے نکالا اقبال کو بھی ایسے ہی بلکہ اس سے زیادہ شدید مسائل کا سامنا تھا لیکن علامہ نے بھی رومی کی رہنمائی میں ویسا ہی کارنامہ انجام دیا، گویا دونوں کا مشن ایک ہی تھا بقول اقبال، اقبال اور رومی کے درمیان فکری اشتراک بھی موجود ہے اقبال کے نظریہ خودی کے بنیادی تصورات رومی کے ہاں ملتے ہیں، رومی قوت تسخیر کے استحکام خودی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ایسے مردان حق ان کی نظروں میں جو فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گر ہیں اور اقبال کے دشت جنوں میں بھی جبریل ایک صید زبوں ہے اور ان کی ہمت مردانہ تو یزداں پر کمند ڈالتی ہے۔ رومی کی طرح حاجات اور آرزؤں کی اہمیت کے قائل ہیں اقبال کے نزدیک زندگی کی اصل آرزو میں ہی پوشیدہ ہیں۔ رومی نے دوسرے صوفیا کے برعکس فنا و ترک کی بجائے بقا و ارتقا کا تصور پیش کیا۔ اقبال بھی بقا دوست اور ارتقا پسند ہیں۔ اقبال کا تصور عشق بھی رومی کی طرح اپنے اندر بڑی وسعت رکھتا ہے اقبال فرماتے ہیں:

عشق دم جبریل، عشق دل مصطفیٰ ﷺ
عشق خدا کا رسول ﷺ، عشق خدا کا کلا

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام

اقبال پر حافظ کے اثرات کا مسئلہ بھی اقبالیات کا ایک اہم مگر دلچسپ موضوع ہے۔ ایک زمانے میں اقبال نے حافظ کے ساتھ گہری وابستگی کا اظہار کیا۔ پر آشوب زمانے میں کلام حافظ کو تسکین کا ذریعہ جانا لیکن اسرار خودی میں اقبال نے حافظ کے بارے میں بالکل مختلف بلکہ مخالفانہ خیالات کا اظہار کیا، جس سے حافظ کے ارادت مندوں کے جذبات مجروح ہوئے۔ علامہ کو حافظ کی شاعری پر دو اعتراض تھے۔ ایک تو یہ کہ وہ اپنی شاعری میں ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراض زندگی کے منافی ہے اور ان کی دعوت موت کی طرف ہے۔ زندگی کی طرف نہیں۔

دوسرے علامہ ان کی تعلیم کو بڑی حد تک مسلمانوں کے زوال کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ اس موقف کے باوجود اور اسرار کی تصنیف کے بعد بھی اقبال نے اپنی غزلوں میں حافظ کے اسلوب کی اتنی کامیاب پیروی کی ہے کہ ان غزلوں کے بعض شعر حافظ کی غزلوں میں رکھ دیئے جائیں تو ان کی شناخت مشکل ہو جائے دو شعر دیکھیے:

حافظ: شاہد آں نیست کہ موی و میانی دارد
بندہ ، طلعت آں باش کہ آنی دارد

اقبال: عاشق آن نیست کہ لب پر زفغانی دارد
عاشق آنست کہ برکف دو جہانی دارد

حافظ: ای فروغ حسن ماہ ازروئے رخشان شما
آب روئے خوبی از چاہ زنخدان شما

اقبال: چون چراغ لالہ سوزم در خیابان شما
اے جوانان عجم جان من و جان شما

پیام مشرق کے حصہ غزلیات کا عنوان میں باقی بھی حافظ ہی سے ماخوذ ہے اور اس حصے کی غزلیات بھی حافظ کے رنگ میں ہیں۔ اس طرح ضرب کلیم کی نظم ایجاد معانی میں حافظ کے کمال فن کا اعتراف کیا گیا ہے۔ حافظ کے ساتھ اقبال کے اس بیک وقت ارادت و مخالفت سے ایک الجھن ضرور ہوتی ہے کہ علامہ خود کلام حافظ سے اس قدر متاثر ہیں لیکن دوسروں کو اس سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں۔ حافظ دراصل فارسی غزل کا نقطہ کمال ہے علامہ حافظ

کے اس مرتبے کو تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے حافظ کے طرزِ اسلوب کی تعریف بھی کی ہے اور تقلید بھی لیکن جہاں تک حافظ کے افکار کا تعلق ہے تو ابتدائی زمانے کو چھوڑ کر اقبال نے کہیں بھی ان کے بارے میں مثبت رائے کا اظہار نہیں کیا حافظ کی غزل کو علامہ حسن بیان کا معجزہ ضرور جانتے ہیں لیکن اقبال صرف شاعر ہی نہیں تھے وہ حکیم الامت بھی تھے۔ شاعر اقبال تو حافظ کے زیر اثر رہے مگر حکیم الامت اقبال، امت کے وسیع تر مفاد میں حافظ کے ساتھ نہ چل سکے۔

رومی اور حافظ کے علاوہ اقبال نے کچھ اثرات سبک ہندی کے شعرا سے بھی قبول کئے۔ ان شعرا کی استعارہ پسندی سے اقبال کو بڑی رغبت رہی ہے۔ کلام اقبال میں استعارے کے وہ سب انداز ملتے ہیں جو عرفی، فیضی، نظیری، اور غالب کے ہاں پائے جاتے ہیں۔ بیدل کے فلسفے کے بیشتر حصے اور اس کی مشکل پسندی سے اقبال کو کوئی غرض نہیں مگر ان کے کلام میں تب و تاب کا وہ عنصر انہیں بہت پسند ہے۔ اقبال کے ہاں فیضی کی تفکر، عرفی کے ولولہ انگیز لہجے، غالب کی سخت کوشی اور قاآنی کی لفظی پیکر تراشی کے نقوش بھی پائے جاتے ہیں۔ اقبال نے اپنی فارسی شاعری میں حقیقت کے نئے تجربے بھی کئے بعض نقاد انہیں دور مشروطیت کے ایرانی شعرا کا اثر قرار دیتے ہیں لیکن منظومات کے یہ نمونے انگریزی شاعری سے زیادہ قریب لگتے ہیں۔

اقبال کی شاعری حکیمانہ ہوتے ہوئے بھی حکمت کے اشکال اور اس کی خشکی سے محفوظ ہے اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے افکار کو احساسات و جذبات کی آنچ میں پگھلا کر پیش کیا اور ان کی بنیاد ہمہ گیر احساسات پر رکھی ہے جذباتی و احساساتی پیرایہ ہائے بیان کے لئے اقبال نے فارسی کے عظیم غزل گو شعرا سے استفادہ کیا۔ اس سے اقبال کی شاعری کی دل آویزی میں اضافہ ہوا علاوہ ازیں فارسی کے اکابر شعرا سنائی، عطار، رومی، حافظ سعدی، امیر خسرو اور نظامی کے لہجے سے مانوس تھے۔ اقبال نے اپنی بات اسی مانوس لہجے میں کر کے اپنے حلقہ اثر کو وسعت دی۔ اقبال نے نامورانِ اسلام کے حوالوں سے اپنی شاعری میں ایک خاص قسم کی داخلی فضا پیدا کر کے برصغیر کی ملت اسلامیہ کو ایسی استقامت بخشی کہ ہندو تہذیب کا قوی ہاضمہ انڈین نیشنل کانگریس کے ذریعے اسے اپنے اندر جذب نہ کر سکا ان فارسی شعرا کے حوالوں سے اقبال کی شاعری کے وقار و اعتبار سے اضافہ ہوا۔

●○●○●○

شاہد اقبال کامران

اقبال کی تنقیدِ مغرب کی حدود کا مطالعہ

علامہ محمد اقبال کا زاویہ نگاہ عالمگیر ہے۔ اس لئے ان کی تنقید و تحسین محدود و معین مقاصد کی بجائے انسانیت ساز اصولوں پر استوار ہوتی ہے۔ اسی پس منظر میں جب ہم مغرب سے متعلق ان کے طرزِ فکر کا مطالعہ کرتے ہیں تو دو نمایاں رجحان نظر آتے ہیں۔ ایک رجحان وہ ہے جس کے تحت اقبال مغربی فنون اور خصوصاً طبعی علوم میں ان کی حیرت انگیز ترقیات کو سراہتے ہیں۔ وہ مغرب کی علمی ترقی کو قرونِ وسطیٰ کی مسلم دنیا کی علمی ترقی کا تسلسل قرار دے کر اپنے لوگوں کو اس تسلسل کو برقرار رکھنے میں اپنا کردار ادا کرنے پر آمادہ کرتے نظر آتے ہیں(۱)۔ تو دوسری طرف انہوں نے فکرِ غرب سے ذاتی سطح پر استفادہ کیا اور ہمیشہ اس کی طرف متوجہ رہے۔ اس توجہ میں تنقید تحسین دونوں شامل ہیں۔ تاہم ان کا واضح رجحان یہ نظر آتا ہے کہ مغرب کے عقلی اور معروضی تجربات کے نتائج کا مطالعہ دلچسپ بھی ہے اور انسان کی فکری ارتقاء کا ایک اہم باب بھی، اسے نظر انداز کر کے ہم فکری تاریخ کے تسلسل کو توڑ نہیں سکتے۔ ان کی نظر میں مغرب میں سولھویں صدی کے بعد مذہب سے کلی انکار کا ایک رویہ یا دوسرے لفظوں میں خوگر محسوس ہونے کا رجحان اپنی تمام تر قباحتوں سمیت، رفتہ رفتہ مذہب کے اثبات کی طرف ہی گامزن ہے اور اس بات کو تو خود محسوس بھی کیا جا سکتا ہے کہ انسانی عقل کے لئے "بے مہار" ہونے کا یہ تجربہ بہر حال لازمی تھا اور نتیجہ خیز بھی۔

بایں ہمہ، بانگِ درا کے حصہ اول و دوم میں شامل مغربی شعراء کے کلام سے ماخوذ یا متاثر نظمیں ہوں، یا ان کی ۱۹۱۰ والی ذاتی ڈائری میں درج مغربی حکماء و شعراء سے متعلق دلچسپ تاثرات، تشکیل جدید کے خطبات میں مغربی فلاسفہ پر تنقید و تحسین کا ابلاغ ہو یا جرمن شاعر اور حکیم گوئٹے کے دیوان کا جواب۔ یہ بات صاف طور پر محسوس ہوتی ہے کہ اقبال فکرِ مغرب سے واقف و متاثر رہے اور جہاں بھی توصیف و تحسین کا مقام آیا اقبال کبھی بخل سے کام نہیں لیتے بلکہ یوں ہے کہ وہ مغربی شعراء و حکماء کا ذکر بڑی ہی سرشاری کے عالم میں کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ان کی ذاتی ڈائری ۱۹۱۰ کے اوراق کو چھو کر دیکھیے تعریف و توصیف کی ایک دلکش دنیا آباد نظر آئے گی۔ انگریز شاعر اور ڈراما نگار ولیم شیکسپیئر کی اس سے زیادہ توصیف اور کیا ہو سکتی ہے کہ زندگی کی عمیق ترین حقیقتوں کو سادہ

بشکریہ، الماس، اقبال نمبر، 161-152۔

حکایتوں اور تمثیلوں کی صورت میں واضح کرنے کے لئے درکار نادر الوجود فطانت کی حامل دو شخصیتوں حضرت عیسیٰ اور مولانا جلال الدین رومی کے ساتھ تیسری شخصیت ولیم شیکسپیئر کو قرار دیا۔(۲)۔ شیکسپئر اور گوئٹے پر تبصرہ دراصل انگریز اور جرمن رجحان کے فرق کا مطالعہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ شیکسپیئر اور گوئٹے دونوں تخلیق کے تصور ایزدی پر باز فکر کرتے ہیں۔ لیکن ان کے درمیان ایک اہم فرق ہے۔ واقعیت پسند انگریز "انفس" کی باز فکر کرتا ہے اور عینیت پسند جرمن "آفاق" کی۔ گوئٹے کا "فاوسٹ" محض برائے نام فرد ہے۔ در حقیقت وہ انسانیت کی تجسیم ہے(۳)۔ جرمن حکیم گوئٹے کے ڈرامے "فاوسٹ" کو تو اقبال الہامی کارنامہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ گوئٹے نے اس قصے میں نسل انسانی کے تمام تجربات سمو دیئے ہیں۔ اقبال کا یہ تاثر بھی گوئٹے کی حکمت کی طرف ان کی توجہ کو نمایاں کرتا ہے کہ گوئٹے کی تخیل کی بے کرانی سے آشنا ہونے کے بعد مجھ پر اپنے تخیل کی تنگ دامانی منکشف ہوئی(۴)۔ اقبال واضح طور پر یہ اعتراف بھی کرتے ہیں کہ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی(۵)۔

انگریز شعراء اور انگریزی شاعری نے بھی اقبال کو متاثر کیا۔ خصوصاً انگریزی رومانوی شعراء کا کلام، اقبال کو اپنی طرف متوجہ کرتا ہے جیسا کہ ذکر ہوا ہے بانگ درا کے پہلے حصے میں انگریز شعراء ایمرسن، ولیم کوپر، لانگ فیلو اور ٹینی سن کی نظموں سے ماخوذ کلام موجود ہے ورڈز ورتھ کے بارے میں اقبال بتاتے ہیں کہ اس کے مطالعے نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا(۶)۔ انگریزی کے نامور شاعر ملٹن کے موضوعات اقبال کو متاثر نہیں کرتے لیکن اپنے مقصد سے اس کے خلوص کی اقبال بڑی قدر کرتے ہیں۔ اپنی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ کوئی شاعر اپنے مقصد میں اس سے زیادہ مخلص نہیں گذرا۔ اس کے بلیغ اسلوب کو جو چھوٹے دیوتاؤں کا ایک عظیم الشان حرم ہے، زمانے کے مفلوج ہاتھ کبھی چھو نہ سکیں گے(۷)۔ انیسویں صدی کے انگریز شاعر رابرٹ براؤننگ پر اقبال کا ایک تبصرہ تحسین اور تفہیم کا ایک خاص رنگ لئے ہوئے ہے۔ اپنی ڈائری میں لکھتے ہیں کہ تمام فلسفیانہ غور و فکر کا حاصل یہ ہے کہ علم مطلق ناممکن ہے۔ انگریزی شاعر براؤننگ بڑی ہنرمندانہ دلیل کے ذریعے اس ناممکن سے ایک اخلاقی کام لیتا ہے شاعر یہ درس دیتا ہے کہ انسانی علم کی بے یقینی، اخلاقی ترقی کی ایک ضروری شرط ہے۔ کیوں کہ کامل علم، انسانی اختیار کی آزادی کو ختم کر دے گا(۸)۔ اس ڈائری میں کانٹ، ہیگل اور نطشے میں اقبال کی دلچسپی کا سراغ بھی ملتا ہے اور افلاطون پر ارسطو کی تنقید کے پیچھے کارفرما ذہنیت سے بیزاری کا اظہار بھی۔ وہ جرمن مذہبی عالم اور مصلح مارٹن لوتھر کی توصیف کرتے ہیں اور اس کی تحریک اصلاح کے اثرات پر تو ان کی گہری نظر ہمیشہ رہی۔ اقبال نے یہ ڈائری ۱۹۱۰ء میں لکھی۔ اس وقت ان کی عمر اندازاً تینتیس (۳۳) برس تھی۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ ایک نوجوان کے جو اپنی تعلیم مکمل کر کے پیشہ ورانہ زندگی اور جدوجہد میں مصروف ہو، غور و فکر کے موضوعات کیا ہیں۔ اس ڈائری کے وسیلے سے ہم نوجوان اقبال کے ذہن میں جھانکنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس سے ہمیں اندازہ ہوتا ہے تو ان کے

ہاں اخذ و قبولیت یا تحسین و تنقید کے لئے ایک مضبوط نظام موجود رہا ہے۔

تاہم اس ڈائری میں اقبال نے ولندیزی فلسفہ اسپنوزا کی تعریف جن الفاظ میں کی ہے وہ حد اعتدال سے بڑھے ہوئے محسوس ہوتے ہیں تاہم اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے کہ اہل مغرب کے مخالف محض نہ تھے جہاں جہاں سے وہ متاثر ہوئے اس کا انہوں نے اعتراف کیا لیکن جہاں انہوں نے مغرب سے اختلاف کیا ہے وہ بالکل اصولی معلوم ہوتا ہے۔ یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے اور یہ وضاحت ہمارے اصل موضوع سے بھی گہرا تعلق رکھتی ہے۔ اقبال نے مغربی تاریخ و ادبیات کے مشاہیر کا گہرا مطالعہ کیا اور اس مطالعے سے کسی نہ کسی طور پر متاثر بھی ہوئے۔ تاہم اقبال غیر ملکی زبان و ادب، تاریخ اور تہذیب و تمدن کے یک طرز مطالعات کے نقصانات سے پوری طرح آگاہ تھے۔ دسمبر ۱۹۱۰ میں علی گڑھ میں اقبال نے ملت اسلامیہ کی عمرانی زندگی کی وضاحت میں جو خطبہ دیا اس کے بیشتر مباحث کا سراغ دسمبر ۱۹۱۰ء کے وسطی مہینوں میں لکھی گئی ڈائری میں مل جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دسمبر ۱۹۱۰ء میں اقبال یہ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے تو بیشتر معاملات پر ان کی رائے اپنی واضح شکل اختیار کر چکی تھی۔ اس خطبے میں انہوں نے اپنی کمیونٹی کی تعلیمی حالت پر بھی گہری نظر ڈالی ہے اور اپنا تجزیہ پیش کیا ہے۔ وہ نوجوانوں کو اسلامی تہذیب و تمدن کے عقلی پس منظر کے بغیر محض مغربی تعلیم دینے کے اور انکے اثرات و نتائج کو تبدیلی مذہب کے نتائج سے بھی زیادہ خطرناک قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہمارا نوجوان" جو ابھی تک اپنی ملت کی تاریخ حیات سے افسوس ناک حد تک ناواقف ہے، اپنے طرز عمل کو متعین کرنے کی خاطر رہنمائی حاصل کرنے کے لئے مغربی تاریخ کے مشاہیر مندانہ خودداری سے عاری ہے۔ ایسی خودداری صرف اپنی ہی تاریخ اور... مطالعے سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اپنی تعلیمی جدوجہد میں آج ہم نے اس حقیقت کا، جس کا تلخ تجر... جا رہا ہے، بمشکل احساس کیا ہے کہ ایک غیر ملکی اور اجنبی تہذیب و تمدن کو بڑے پرجوش طر... غیر محسوس طریقے سے اس تہذیب و تمدن کا حلقہ بگوش ہونے کے مترادف ہے ایسی حلقہ بگوشی... کے نتائج سے بھی زیادہ خطرناک ہوتے ہیں" (۹)

علاوہ ازیں دیگر کلام کے حوالے سے شوپنہاور، آئین سٹائن، بائرن، نطشے، ہیگل گو... کارل مارکس کا ذکر عموماً انسانی فکر کے کسی نہ کسی مثبت حوالے سے بھی آیا ہے جو یہ باور کرا... مفکرین کی طرف متوجہ تھے بلکہ ان کا زاویہ نگاہ بھی مخالفانہ نہیں، ہمدردانہ تھا۔ اسی طر... مباحث میں حکمائے مغرب کے حوالے دیکھتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ فلسفی اقبال فکر... منسلک ہے۔ ہر چند کہ اقبال کے مجموعی فکری نتائج، عمومی مغربی تفکر سے مختلف ہیں... خطبات میں دیکھتے ہیں، وہ جابجا حکمائے مغرب کے افکار و نظریات کو اپنے استدلال... تو ان مغربی حکماء و فلاسفہ کی تعداد ۸۳ کے قریب ہے جن کا خطبات میں کسی نہ کسی حو...

مباحث کے اعتبار سے رینے ریکارٹ، مارٹن لوتھر، کانٹ، آئن سٹائن اور ہنری برگساں اہم تر ہیں اور اپنی اپنی فکر کے نمائندے بھی۔ حکیم آئن سٹائن کے طبیعاتی اصولوں اور برگسان کے نظریہ تغیر زمان سے تو اقبال تائید حاصل کرتے نظر آتے ہیں۔ اور محض مادیت کو فروغ دے کر مغرب کو عقلیت اور مادیت کی مضبوط بنیاد بھی فراہم کردی۔ فکری اعتبار سے ریکارٹ کے اس کارنامے کی وقعت جو بھی ہو لیکن جب ہم اقبال کی تنقید مغرب کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ تنقید انہیں نتائج پر استوار ہوتی ہے جو ریکارٹ (اور ان کے ہم خیال مفکرین) کی فکر نے مغرب میں پیدا کئے ہیں اس طرح وہ مارٹن لوتھر کے اس کارنامے کو تو سراہتے ہیں تو اس نے کلیسائی آمریت کے بتوں کو پاش پاش کر دیا اور یوں مغرب کو مذہبی استبداد سے نجات دلائی۔ لیکن اس تغیر کے منطقی نتیجے کے طور پر جو وطنی، نسلی و لسانی قومیتیں وجود میں آکر باہم برسرِ پیکار ہوئیں اور اس سے انسانیت کا مطمع نظر محدود ہو کر رہ گیا، اس پر اقبال تنقید کرتے ہیں۔ روسو کے بارے میں اقبال کا رویہ بھی اس ضمن میں آتا ہے۔

یہ تو فلاسفہ وحکماء کی تحسین واثر آفرینی کا ذکر تھا۔ اقبال من حیث المجموع، مغرب کی فکری مساعی کے معترف ہیں اور خاص طور پر مغرب کی جس چیز نے اقبال کو بے حد متاثر کیا وہ مغربی طبع کی عمل پسندی ہے۔ اقبال مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں یہ اعتراف کرتے ہیں کہ مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اس وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لئے ان کی ادبیات و تخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں (۱۰)۔ وہ مغربیوں کی حس واقعات کو بھی سراہتے ہیں کہ یوں تو ہر زندہ انسان مختلف قسم کے واقعات سے ہمہ وقت دوچار ہوتا رہتا ہے۔ لیکن ان وقوع پذیر واقعات سے مثبت اور عملی نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت جس قدر مغربیوں میں ہے وہ مشرق کی تخیل پرست اقوام میں مفقود ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال میں لکھتے ہیں کہ اقبال مغرب کے عیوب کے ساتھ ساتھ اس کی خوبیوں سے بھی بخوبی واقف اور ان کا مداح تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ مسلمان وہ خوبیاں اپنے اندر پیدا کریں۔ علم مومن کا گمشدہ مال ہے۔ علم جہاں سے بھی ملے۔ فرنگ میں ہو یا چین میں، مسلمان کو اس کی طرف اس طرح لپکنا چاہیئے جس طرح انسان بازیافتہ گمشدہ مال کی طرف لپکتا ہے۔ آگے چل کر ڈاکٹر موصوف لکھتے ہیں کہ، مغربی تہذیب مخصوص خوبیوں سے معرا نہ تھی۔ اس نے بہت کچھ پیدا کیا تھا جس کی ضرورت ملت اسلامیہ کو بھی تھی۔ لیکن مسلمانوں کی جو کیفیت تھی اس کو مدنظر رکھتے ہوئے مغرب کی خوبیوں اور اس کے کمالات کا راگ ان کی ذہنی، معاشی اور تہذیبی زندگی کے لئے مفید نہ ہو سکتا تھا۔ علم وفن میں یورپ کے کمالات اقبال کی نظر سے اوجھل نہ تھے۔ مغرب کے حاصل کردہ کمالات کچھ اسی نظریہ حیات کی بدولت تھے جسے اقبال اسلامی سمجھتا تھا لیکن دین سے بے تعلق ہونے کی وجہ سے مغرب ان قوتوں کا صحیح استعمال نہیں کر رہا تھا۔ اقبال چاہتا تھا کہ مغرب انسانیت کی تکمیل میں روحانیت کے عنصر کو بھی ترقی دے اور مسلمان مغرب کی کورانہ تقلید میں صورت پرست ہو کر روح حیات سے بیگانہ نہ ہو جائیں۔ اقبال کی خواہش تھی کہ

علم وفن یورپ سے حاصل کرو لیکن روحانیت اور اخلاقیات کو جو سرمایہ تم کو اسلام نے عطا کیا ہے اس بیش بہا وراثت کی قدر کرو تاکہ تم شرق وغرب دونوں سے افضل اور مکمل تہذیب پیدا کرسکو" (۱۱)

تہذیب نوی کا رگ شیشہ گراں ہے
آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو

اور

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام! وائے تمنائے خام

جب ہم اقبال کی تنقید مغرب کا لب ولہجہ دیکھتے ہیں تو بسا اوقات اس کی تندی وتیزی ہمیں حیرت میں مبتلا کر دیتی ہے لیکن ایک بات ابھی طے کر لینی چاہئے اور وہ یہ کہ اقبال، جو مغرب سے متاثر بھی ہیں، مغرب کی کس چیز کی مخالفت کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ وہ نہ تو مغربی علوم وفنون کے مخالف ہیں اور نہ ہی حاصل کردہ ترقیات کے، ان کی مخالفت بنیادی طور پر جدید مغربی تہذیب وتمدن پر ہے اور یہ کہ ان کی مخالفت روحانیت سے انکار کے باعث جنم لینے والی فکری بے راہروی پر ہے۔ گویا ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ اقبال کا اعتراض مغربی فکر کی بجائے اس سے اخذ شدہ نتائج اور ان نتائج کی بنیاد پر اختیار کئے جانے والے طرز عمل پر ہے۔ سادہ سی بات ہے کہ جو فکر انسان کو تخریب کی طرف لے جائے وہ انسانی نقطہ نظر سے مضر ہے چنانچہ مغربی فکر بھی اقبال کی تنقید سے نہیں بچ سکی۔

تہذیت مغرب پر شدید اور دوٹوک تنقید کا یہ سلسلہ واضح طور پر تقریباً ۱۹۰۷ء سے شروع ہوتا ہے اور اقبال کے فکری ارتقاء کے ساتھ ساتھ نشوونما پاتا ہوا آخر دم تک پوری شدت کے ساتھ جاری رہتا ہے۔ مزید بحث سے پیشتر دلچسپ ہوگا کہ ۱۹۰۷ء کے لب ولہجے اور ۱۹۳۸ء کے لب ولہجے کا موازنہ کر لیا جائے۔ قیام یورپ کے دوران اقبال نے مغربی قومیتوں کی استعماریت اور پست وطنیت اور ان سب کی پروردہ کمتر تہذیب کو ملاحظہ کرتے ہوئے اس پر اپنا ردعمل یوں ظاہر کیا۔

دیار مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زر کم عیار ہوگا

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا

اس کے بعد دیکھئے کہ قریباً اکتیس برس بعد یکم جنوری ۱۹۳۸ء کو لاہور ریڈیو سے نشر ہونے والے سال نو کے پیغام میں اقبال کا لب ولہجہ کس قدر تند وتیز ہے۔ "اس زمانے میں ملوکیت کے جبر واستبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت، اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں حریت اور شرف انسانیت کی

ایسی مٹی پلید ہورہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ اس دنیا کے ہر گوشے میں چاہے وہ فلسطین ہو یا حبش، ہسپانیہ ہو یا چین ایک قیامت برپا ہے۔ لاکھوں انسان بیدردی سے موت کے گھاٹ اتارے جارہے ہیں۔ سائنس کے تباہ کن آلات سے تمدن انسانی کے عظیم الشان آثار کو معدوم کیا جارہا ہے اور جو حکومتیں فی الحال آگ اور خون کے اس تماشے میں عملاً شریک نہیں ہیں وہ اقتصادی میدان میں کمزوروں کے خون کا آخری قطرہ تک چوس رہی ہیں۔۔۔۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کے لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا، جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ ونسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا، اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا" (۱۲)

اس اقتباس میں اقبال کے لب و لہجے کی شدت بھی محسوس کی جاسکتی ہے۔ اقبال نے ۱۹۰۷ء میں جس تہذیب کے خودکشی کرنے کی بات کی تھی۔ ۱۹۳۷ء میں اس تہذیب وتمدن کے ہاتھوں انسانیت کشی کا ذکر کر رہے ہیں اس سارے فساد کی جڑ وہ:

۱۔ نام نہاد جمہوریت اور ناپاک قوم پرستی

۲۔ ذلیل ملوکیت

۳۔ جغرافیائی وطن پرستی

۴۔ رنگ ونسل کے اعتبارات کو قرار دے رہے ہیں

تاہم مغربی سیاست وتہذیب وتمدن کے متعلق ان فکری نتائج تک تو اقبال جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ۱۹۰۷ء کے اوائل میں ہی پہنچ چکے تھے۔ جبکہ انہیں یورپ کا قریب سے مشاہدہ ومطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال میں لکھتے ہیں کہ اقبال کو یورپ میں رہنے، حکمت فرنگ سے گہرا تعلق پیدا کرنے اور اس کی تہذیب و تمدن کا براہ راست مشاہدہ کرنے سے طرح طرح کے فائدے پہنچے۔ اقبال کی نظر آغاز ہی سے محققانہ تھی اس لئے اس کی زندگی میں مغرب کی کورانہ تقلید کا کوئی شائبہ پیدا نہ ہوسکتا تھا۔ اس نے یورپ کے سطحی جلووں کو بھی دیکھا، مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس کے باطن پر بھی گہری نظر ڈالتا گیا۔ اس نے فرنگ میں علم وہنر کے کمالات اور انسانی زندگی کی بہبود کے لئے ان کے مفادات کو دیکھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس سے بھی آگاہ ہوگیا کہ اس کی تعمیر میں ایک خرابی کسی صورت بھی مضمر ہے (۱۳)۔ قیام یورپ کا دور افکار اقبال میں انقلابی تبدیلیوں کا دور ہے اس دور میں ان کی سیاسی، معاشرتی اور ادبی افکار میں دوررس تغیرات رونما ہوئے اور خود ان کے الفاظ میں یورپ کی آب وہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔ (۱۴) سیاسی نظریات ہوں یا یورپ کا معاشرتی مطالعہ، دونوں نے اقبال کا اپنے تمدن پر اعتبار مستحکم کیا۔ یورپی سیاست کا کھوکھلا پن اور ثقافت کی ناپائیداری کا ادراک اقبال کو اسلام کی طرف راغب کرتا ہے۔

قیام یورپ کے سہ سالہ دور میں اقبال نے مغربی اقوام کی سیاسی ترقی و عروج کے اسباب کا مطالعہ کیا کہ جن کی وجہ سے انہیں ساری دنیا میں بالادستی حاصل ہوگئی تھی۔ اس مطالعے کا دوسرا رخ مشرقی اقوام، خصوصاً بلاد اسلامیہ کے زوال و پسماندگی کی وجوہات معلوم کرنا تھا۔

اس مطالعے کے نتیجے میں اقبال پر مغربی استعمار کے وضع کردہ وہ حربے عیاں ہوئے جو اس نے اقوام مشرق کو غلام بنائے رکھنے کے لئے اپنائے ہوئے تھے اور اقبال کے اپنے الفاظ میں:

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

گویا اقبال نے بھانپ لیا کہ استعمار کا سب سے بڑا اور مؤثر حربہ وطنیت اور قومیت کا مغربی تصور تھا۔ اقبال دیکھ چکے تھے کہ مغربی استعمار نے اس حربے سے مشرقی اور اسلامی ملکوں کے حصے بخرے کر کے انہیں آپس ہی میں برسرپیکار کر دیا۔ اس مشاہدے سے وہ جغرافیائی حد بندی، یا نسل و رنگ کی بنیاد پر وجود میں آنے والے وطن کے تصور سے متنفر ہوگئے۔ لیکن مغربی سیاست و ریاست اور تہذیب و تمدن کی بنیادیں چونکہ انہیں اعتبارات پر استوار تھیں اس لئے یہ سب اقبال کی مخالفانہ زد میں آتے ہیں۔

مغرب زدگی سے تو اقبال ہمیشہ محفوظ رہے نہ تو وہ یورپ جانے سے پہلے مغربی تمدن سے مرعوب تھے اور نہ ہی یورپ جا کر اور وہاں سے واپس آکر مرعوب ہوئے۔ اس کے برعکس ان کی تنقید مغرب شدید صورت میں اس لئے سامنے آئی کہ انہوں نے مغربی معاشرے کے احوال کو قریب سے دیکھ کر یہ اندازہ لگا لیا تھا کہ اس معاشرے کی بنیادیں کھوکھلی اور بے مایہ ہیں۔ انہوں نے دیکھ لیا تھا کہ صنعتی انقلاب نے احساس مروت کو کچل کر رکھ دیا ہے۔ مادہ انسان کو بہت کچھ دیتا ہے، لیکن یہ اندھی مادیت انسان سے صرف انسان کو چھین لیتی ہے۔ اقبال نے دیکھا کہ یورپ میں صنعتی ترقی نے ایک نئی اخلاقیات کو جنم دیا اور وہ نئی اخلاقیات نفسانفسی کی اخلاقیات تھی۔ اس اخلاقیات نے معاشرتی سطح پر جہاں ماں باپ بیٹے بہن اور بیوی کے رشتوں کو عملاً صنعت و حرفت کے کارکن بنا کر رکھ دیا اور ان کے مابین جو رشتہ اخوت و مروت کا تھا اسے خالصتاً مادی مفادات کی تحویل دے دیا وہاں بین الاقوامی سطح پر استحصال اور نو آبادیاتی لوٹ کھسوٹ کے رجحانات پروان چڑھ جائے گے اور یہ رجحانات اپنی دوسری صورتوں میں آج تک کارفرما ہیں۔ اقبال کی تنقید انہی امور و رجحانات کے خلاف ہے۔ اقبال انسان دوست مفکر ہے اس لئے وہ انسان کو نقصان پہنچانے والی ہر شے، ہر قدر کی مخالفت کرتا ہے۔

فکری سطح پر انہوں نے ایک نمایاں وار ان افلاطونی افکار پر کیا جنہوں نے مسلم تفکر کو بگاڑنے کی سعی کی تھی۔

اس زد میں تصوف بھی آیا اور شعرو ادبیات بھی۔ لیکن اقبال کا بنیادی موقف یہ تھا کہ ہر نظریے، ہر فن، ہر طریق کار غرض ہر شے کو حیات بخش اور جماعت ساز ہونا چاہیئے اور اس حیات بخشی اور جماعت سازی کی بنیادیں ایسی ہوں جو کہ ایک اجتماعی انسانی نصب العین کو پیدا کر سکیں۔ اقبال نے مارٹن لوتھر کی تحریک اصلاح اور روسو کی تحریک آزادی افکار جیسی مثبت تحریکوں کے گہرے مشاہدے و مطالعے اور ان تحریکوں کے بعض منفی اثرات کے حوالے سے یہ اخذ کیا کہ جب ہم برائی کو رد کرتے اور ناانصافی کی تکذیب کرتے ہیں تو یہ رد اور تکذیب اور نفی ہمیں مثبت بنیادوں پر ہی کرنی چاہیئے۔ یہی روح ہے اقبال کی تنقید مغرب کی یعنی اس مخالفت اور رد کی تہہ میں جذبہ ہمدردی اور بہتری پیدا کرنے کا ہے۔ بایں ہمہ یورپ کے حالات نے اقبال کو باور کرایا کہ فکری سطح پر ریکارٹ، مذہبی سطح پر لوتھر اور معاشرتی و سیاسی سطح پر روسو کے مثبت کام نے جس عمارت کی تعمیر کے لئے راستہ صاف کیا وہ بے بنیاد تھی۔ لہٰذا اقبال نے اپنی آنکھوں سے اس کی تخریب کو دیکھا اور اس کے انہدام کی مزید پیش گویاں بھی کیں۔

اپنے کلام میں اقبال تنقید مغرب کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ یہ تنقید تو اس تواتر اور شدت سے ہوتی ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جیسا متوازن فکر اقبال شناس بھی یہ کہہ اٹھتا ہے کہ اقبال کے ہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر مخالفانہ تنقید ہی ملتی ہے اور یہ مخالفت اس کے رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا و بے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے۔ (۱۵) ڈاکٹر موصوف کا یہ تاثر اس حد تک تو درست ہے کہ اقبال مغرب پر ضرب رسید کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہیں دیتے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ایسا وہ مغرب کی خوبیوں کو نظر انداز کر کے کرتے ہیں۔ بال جبریل کے حوالے سے ان کی تنقید مغرب کے چند نمونے ملاحظہ کرتے ہیں اور آگے بڑھتے ہیں۔

یہ بتانِ عصرِ حاضر کہ بنے ہیں مدرسے میں
نہ ادائے کافرانہ نہ تراشِ آزرانہ!

یارب! یہ جہاں گزراں خوب ہے لیکن
کیوں خوار ہیں مردانِ صفا کیش و ہنر مند؟

گو اس کی خدائی میں مہاجن کا بھی ہے ہاتھ
دنیا تو سمجھتی ہے فرنگی کو خداوند!

بسا اوقات یہ اصولی تنقید مغرب و مشرق، دونوں پر محیط ہوتی ہے:

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا

اور

لبالب شیشۂ تہذیب حاضر ہے مے لا سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ الا

دبا رکھا ہے اس کو زخمہ ور کی تیز دستی نے
بہت نیچے سروں میں ہے ابھی یورپ کا واویلا

اور پھر یہ شعر

فرنگی شیشہ گر کے فن سے پتھر ہوگئے پانی
مری اکسیر نے شیشے کو بخشی سختی خارا

اور پھر ساتھ ہی اس اعتماد کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ:

رہے ہیں اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے ید بیضا

پھر یہ شعر

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

اور لندن میں لکھے یہ شعر:

گرچہ دلکشا بہت حسن فرنگ کی بہار
طائرک بلند بال دانہ و دام سے گزرا!

اور پھر یہ شعر

وہ آنکھ ہے کہ سرمہ افرنگ سے روشن
پرکار و سخن ساز ہے، نمناک نہیں ہے!

پھر قرطبہ میں لکھے یہ اشعار:

یہ جوریان فرنگی، دل ونظر کا حجاب
بہشت مغربیاں جلوہ ہائے پابرکاب

دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب

اور پھر یہ شعر:

مجھے تہذیب حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے، باطن میں گرفتاری

یہ دعا کہ:

تو اے مولائے یثرب ﷺ آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی، مرا ایمان ہے زناری!

اور

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوہ دانش افرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاک مدینہ و نجف

پھر یہ شعر:

میخانہ یورپ کے دستور نرالے ہیں
لاتے ہیں سرور اول، دیتے ہیں شراب آخر

اور

نہ کر افرنگ کا اندازہ اس کی تابنا کی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے اس جوہر کی براقی

اور فرانس میں لکھے یہ شعر!

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیش جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام!وائے تمنائے خام

پھر آگے چل کر جاوید کے نام لندن سے لکھتے ہیں کہ:

اٹھا نہ شیشہ گراں فرنگ کے احساں
سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر

بال جبریل کے آخر میں ”یورپ“ عنوان کی نظم ہے، اس میں لکھتے ہیں:

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار
جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زور پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح
دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ!

ضرب کلیم میں ”مغربی تہذیب“ کے زیر عنوان ملاحظہ کیجیے:

فساد قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف!
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیر پاک و خیال بلند و ذوق لطیف!

ضرب کلیم تو ہے ہی دور حاضر کے خلاف اعلان جنگ، سو یہاں تنقید کا رنگ و آہنگ شدید ترین ہے۔ ضرب کلیم میں سیاسیات مشرق و مغرب کا مستقل عنوان بھی قائم ہے۔ اس عنوان کے تحت کل سینتیس (۳۷) نظمیں ہیں۔ ان نظموں میں سیاسیات مغرب کی حیلہ گری، انسانیت سوزی اور مکر و فریب کو نمایاں کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ اقبال فکر مغرب کی روش کو بدلنے کے لئے ضرب کلیم کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور اس کے لئے ان کا پیغام ضرب کلیم کے سرورق پر ہی رقم ہے کہ:

خودی میں ڈوب کے ضرب کلیم پیدا کر۔ تاہم تنقید مغرب کا مطالعہ کرتے وقت اقبال کا اشتراکی تحریک (جو بہر حال مغربی تحریکات میں شامل ہے) سے متعلق رویہ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ دراصل وہ اشتراکیت کی تحریک کو بھی مغربی تمدن و سیاست کے خلاف ایک ردعمل خیال کرتے ہیں۔ وہ اشتراکی تحریک کی خوبیوں اور خامیوں دونوں پر نظر رکھتے ہیں۔

اشتراکیت کے متعلق اقبال کا زاویہ نگاہ سمجھنے کے لئے بال جبریل کی تین مسلسل نظموں کا مطالعہ بے حد دلچسپ ہے۔ پہلی نظم ہے "لینن خدا کے حضور" ملاحظہ فرمایئے کہ اقبال نے کارل مارکس کے فلسفے کے شارح، کمیونزم کے بانی اور پہلی کمیونسٹ مملکت کے پہلے صدر کو خدا تعالیٰ کے حضور لا کھڑا کیا ہے۔ اس پوری نظم میں لینن بڑی دلسوزی کے ساتھ سرمایہ پرستی کے استبداد کی تفصیلات عرض کرتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نظام عالم کو جس قدر "سرمایہ پرستی" نے غارت کیا ہے اس قدر غارت گری کسی دوسرے نظام معاش کے حصے میں نہیں آئی۔ اور آج بھی انسانیت جس بے رحم پیر تلے دبی سسک رہی ہے وہ سرمایہ پرستی ہی کا پاؤں ہے۔ لینن کے ساتھ اقبال کی ہمدردانہ دلچسپی کا باعث دونوں کا سرمایہ پرستی کے احوال و نتائج سے بیزار ہونا ہے۔ اقبال کی زبان سے لینن کی خدا کے حضور عرضداشت کے یہ مقامات دیکھئے۔

مشرق کے خداوند سفیدان فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات

رعنائی تعمیر میں، رونق میں ، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات

ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لئے مرگ مفاجات

یہ علم، یہ حکمت ، یہ تدبر یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات

بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات

ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

اوراس ساری عرضداشت کا محور لینن کا یہ سوال ہے کہ:

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات!

اقبال اس دلچسپ، اثرانگیز اور معنی خیز نظم کے بعد فرشتوں کا گیت رقم کرتے ہیں، پورا گیت پڑھنے سے لائق ہے، یہ شعر دیکھئے:

خلق خدا کی گھات میں رند و فقیہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردش صبح و شام ابھی

تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گردا بھی، خواجہ بلند بام ابھی

دانش و دین و علم و فن بندگی ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی

اوراس کے بعد "اقبال فرمان خدا، فرشتوں سے" رقم کرتے ہیں۔ یہ نظم اپنے رنگ و آہنگ کی شدت کے اعتبار سے بے حد معنی خیز ہے۔

فرمانِ خدا
(فرشتوں سے)

اٹھو! میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقین سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

حق را بسجودے صنماں را بطوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے
آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

اشتراکیت کی تحریک پر اقبال کے انتقاد میں حد درجہ شدت نہیں پائی جاتی۔ دراصل اقبال کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اشتراکیت کا انقلاب ملوکیت اور سرمایہ دارانہ استبداد کا خاتمہ تو کردے گا، لیکن خود اشتراکیت کو استبداد میں تبدیل ہونے سے کون بچا سکے گا۔ انہوں نے اشتراکی انقلاب کو فرسودہ طریقوں سے زمانے کی بیزاری سے تعبیر کیا(۱۶)۔ اور اس کے کلیساؤں کے لات و منات توڑ ڈالنے والے کردار کو سراہا(...) لیکن ... نے ساتھ مسلمانوں کو قرآن میں غوطہ زن ہونے کی دعوت بھی دی۔

قرآن میں ہو ...
اللہ کرے ...

یہاں قابلِ ذکر نقطہ یہ ہے کہ ایک طرف ...
دوسری طرف وہ سیاساتِ افرنگ پر کڑا انتقاد ...

تری حریف ...
مگر ہیں ...
بنایا ایک ...
بنائے خاک ...

فکرِ افرنگ کو ابلیسی قرار دے کر ابلیس ...

بصد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 161-152۔

فکرِ عرب کو دے کے فرنگی تخیلات
اسلام کو حجاز و یمن سے نکال دو

افغانستان کے بارے میں ابلیس کا یہ فرمان دیکھئے:

افغانیوں کی غیرت دین کا ہے یہ علاج
ملا کو ان کے کوہ و دمن سے نکال دو

امریکہ جو اس وقت مغربی تمدن وثقافت کا بزعم خود نمائندہ ہے اور اپنے طرز زندگی کو محفوظ و مامون بنانے کے لئے مسلم دنیا پر اپنے پے در پے محاربوں کا آغاز کر چکا ہے۔ تو اس نے یہ آغاز بھی خانہ جنگیوں کے ستائے ہوئے ایک ایسے مسلمان ملک سے کیا جس کا واحد قصور یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کے سادہ سید ھے اور قدرے اکھڑ مزاج لوگ ملا کے سکھائے اور بتائے ہوئے اسلام پر من و عن عمل کرتے ہوئے اپنے لئے ایک طرز زندگی تشکیل دینے کی سعی کر رہے تھے۔ اگرچہ افغانستان کے علماء کا تصور دین مقامی رسم ورواج کے دباؤ سے آزادی حاصل نہیں کر پا رہا تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایسی آزادی کے لئے بڑا وقت اور دانش صرف ہوتی ہے۔ بایں ہمہ مغربی اقوام کی جنگجویانہ منطق وسیع بربادی برپا کرنے والے اسلحہ کی دلیل اور ہر اس طرز زندگی کو مٹا دینے کی آرزو جسے وہ اپنے لئے خطرناک تصور کرلیں (اور اس کے لئے انہوں نے دہشت گردی کی اصطلاح وضع کی ہے) اپنی کارگزاری دکھا رہی ہے۔ اقوام مغرب کے اس طرز عمل نے اس سوال کو دنیا کا سب سے بڑا سوال بنا کر رکھ دیا ہے کہ:

کیا بے پناہ طاقت کو کسی آفاقی اخلاقی نظم وضبط کا پابند ہونا چاہیے؟؟

اقوام مغرب کا فیصلہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہیں۔ بے پناہ طاقت کے لئے اخلاقی نظم وضبط کی آنکھ بے معنی ہے۔ طاقت کا دیو آنکھ سے نہیں اپنے شکم سے سوچتا، اپنی حرص سے فیصلے کرتا اور اپنی بے مہار جبلت کے مظاہر کو انصاف کا نام دے ڈالتا ہے۔ اقوام مغرب نے اپنی نوتشکیل لغت میں اندھے انتقام کا نام انصاف رکھا ہے، اور وہ مصر ہیں کہ اس انصاف کا مظاہرہ وہ دنیا بھر کے مسلم ممالک میں کر کے ہی دم لیں گے۔ تہذیبوں کا طالب علم حیرت سے پاگل ہوا جاتا ہے جب وہ اکیسویں صدی کے آغاز میں انسان کا وہی طرز عمل دیکھتا ہے جو پتھر کے زمانے میں تھا۔ یعنی طاقت ور کا اضطراری عمل وردعمل ہی انصاف ہے۔ طاقتور جس شے سے خطرہ محسوس کرے اسے تہس نہس کردے جس شے کی ضرورت محسوس کرے اسے اپنے تصور میں لے آئے اور جس شے کو بے ضرورت خیال کرلے، اسے تہ وبالا کردے۔

اس سوال کا جواب کون دے گا کہ مغرب صدیوں کے سفر کے بعد جبکہ شاندار فتوحات کا زریں تاج اس کے سر پر چمک رہا ہے، اپنی روح سے لے کر اپنے عمل تک آج بھی اسی قدر وحشی، بے رحم اور سفاک ہے جس قدر صدیوں پہلے تھا کیا وجہ ہے کہ مغرب کا انسان اپنے اندر کی سفاکی، بے رحمی اور خود غرضی کو فتح کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکا؟

مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (۱۹۳۶ء) میں تو اقبال کی تنقید مغرب انتہائی شدید ہے۔ مثنوی کے مرکزی موضوع میں اقبال مغربی اقوام کے خود غرضانہ، جنگجو یانہ اور اسلحہ بند طرز عمل پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے اقوام شرق کو بیدار ہونے اور بے حسی و بے عملی ترک کرنے کا درس دیتے ہیں۔

آدمیت زار نالید از فرنگ
زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق
باز روشن می شود ایام شرق

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں!

علم اشیاء خاک مارا کیمیاست
آہ! درا فرنگ تاثیرش جداست

عقل و فکرش بے عیار خوب و زشت
چشم او بے نم دل اوسنگ و خشت

دانش افرنگیاں تیغے بدوش
در ہلاک نوع انسان سخت کوش (۱۸)

حواشی:

۱۔ اسلام اور علوم جدیدہ کے موضوع پر محمڈن ایجوکیشن کانفرنس منعقدہ دہلی ۱۹۱۱ء میں اقبال کی صدارتی تقریر اس موضوع کی بہترین وضاحت کرتی ہے۔ اس میں وہ بتاتے ہیں کہ یورپ کی ترقیوں کی بنیاد دراصل مسلمانوں ہی کے علوم ہیں۔ مقالات اقبال، ص ۲۸۰۔

۲۔ شذرات، ص ۱۰۶۔

۳۔ ایضاً، ص ۱۵۹۔

۴۔ ایضاً، ص ۶۵۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۵۔

۶۔ ایضاً۔

۷۔ ایضاً، ص ۱۱۸۔

۸۔ ایضاً۔ ص ۱۷۱۔

۹۔ ملت اسلامیہ، ایک عمرانی مطالعہ، ص ۳۹،۳۸۔

۱۰۔ دیباچہ مثنوی، اسرار خودی، مقالات اقبال ص ۱۹۷۔

۱۱۔ حرف اقبال، ص ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹۔

۱۲ فکر اقبال، ص، ۱۷۷، اور ۱۸۳، ۱۸۷۔

۱۳۔ ایضاً ۵۲، ۵۳۔

۱۴۔ خط بنام وحید احمد مسعود مدیر نقیب بدایوں محررہ ۷ ستمبر ۱۹۲۱ء مشمولہ کلیات مکاتیب اقبال (جلد دوم) ص ۲۷۱۔ مرتبہ مظفر حسین برنی۔

۱۵۔ فکر اقبال، ص ۱۶۰۔

۱۶۔ نظم اشتراکیت، ضرب کلیم۔

۱۷۔ نظم بلشویک روس، ایضاً۔

۱۸۔ مثنوی پس چہ باید کرد، اے اقوام مشرق ص ۵۶، ۵۷۔

منتخب کتابیات:

۱۔ محمد اقبال، کلیات اقبال، اردو (لاہور: شیخ غلام نبی پبلشرز، اشاعت ششم ۱۹۸۴ء)

۲۔ محمد اقبال، مثنوی پس چہ باید کرد، فارسی (لاہور: کتاب خانہ طلوع اسلام، اشاعت اول ۱۹۳۶ء)

۳۔ محمد اقبال، حرف اقبال، اردو مترجم و مرتب لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اشاعت اول ۱۹۸۴ء)

۴۔ محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد (لاہور: آئینہ ادب اشاعت دوم ۱۹۸۲ء)

۵۔ محمد اقبال، شذرات فکر اقبال، اردو مترجم ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (لاہور مجلس ترقی ادب و اشاعت اول ۱۹۷۳ء)

۶۔ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم (دہلی: اردو اکادمی، اشاعت دوئم ۱۹۹۳ء)

۷۔ محمد اقبال، ملت اسلامیہ، ایک عمرانی مطالعہ، خطبہ علی گڑھ ۱۹۱۰ء کا اردو ترجمہ، مترجم شاہد اقبال کامران (فیصل آباد: جاوید پبلشرز، اشاعت اول ۱۹۸۹ء)

●○●○●○

ڈاکٹر ستار نیازی

نئی صدی کے تقاضے اور پیغام اقبال

علامہ اقبال کا شمار بیسویں صدی کے نامور اور آفاقی شعراء میں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ انہوں نے اپنی شعریت اور فلسفیانہ فکر سے کم وبیش ساری دنیا کو متاثر کیا ہے، ہمیں اکیسویں صدی میں بھی ایسی کوئی شخصیت نظر نہیں آتی جس کی فکر علامہ اقبال کی فکر سے بلند اور بین الاقوامی اہمیت کی حامل ہو، اس لئے اکیسویں صدی بھی علامہ اقبال کی ہی ہوگی۔ فنون لطیفہ میں شاعری کے ہمہ گیر تاثر کو ہر عہد میں تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ خوبصورت تاثر شاعر ہی تخلیق کرتا ہے وہ اپنی عقل ودانش اور ذوق وجدان سے ایک عالمگیر انسانی معاشرے کی تشکیل کرتا ہے، جو حیات وکائنات میں مثالی زندگی کے تصور کو حقیقت میں بدلنے اور خیال حسن کو عمل حسن سے ہم آہنگ کرنے کے خواب دیکھتا ہے۔(۱) شاعر قوم کی انفرادی زندگی کو سنوارنے کے علاوہ اس کے سیاسی رویوں کی تشکیل کر کے مجموعی حیات زندگی پر حیرت انگیز اثرات بھی مرتب کرتا ہے اور قوم اس کی فکر ونظر سے براہ راست مستفید ہوتی ہے۔ زمانہ جہالت میں بھی شعرا کو اہم مقام حاصل تھا اور اس کی حیثیت سوسائٹی میں روشن مینار کی سی تھی یہی وجہ کہ قرن اور صدیاں گزر جائیں گی، مگر کالی داس، کیٹس، ورڈس ورتھ، شیلے، ٹینی سن، رومی، سعدی، حافظ شیرازی، درد، میر اور غالب کی عظمت کو دھندلانے میں ناکام رہیں گی۔ علامہ اقبال اپنے ہم عصر شعرا سے انفرادی فکر رکھنے کی بنا پر صحیح معنوں میں عہد آفریں شاعر ہے، بقول ڈاکٹر مس عظمت ناز:

> "اقبال نے بیسویں صدی میں برصغیر پاک وہند پر جو گہرے اثرات مرتب کیئے ہیں اور عصر حاضر کے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کی تشکیل میں جو اہم اور بنیادی کردار ادا کیا ہے اس کی مثالیں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں۔ اقبال کا فکر وفن، تاریخ، سیاست اور ادب پر یکساں اثر انداز ہوتا ہے۔ آپ نے شاعری میں تاریخی شعور کو داخل کر کے زندگی اور شاعری دونوں کے آفاق کو حیرت انگیز طور پر وسیع کر کے اسے رفعت وشکوہ عطا کیا، اقبال شاعر بھی ہے صوفی بھی اور فلسفی بھی ان کی تینوں حیثیتوں میں جو پہچان ہے وہ بڑی منفرد اور جاندار ہے(۲)

اقبال نے پنجاب کے ایک دور افتادہ علاقے سیالکوٹ میں بروز جمعۃ المبارک ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو شیخ نور محمد

بصد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 179-170۔

کے گھر آنکھ کھولی، انہوں نے اسکاچ مشن اسکول سیالکوٹ سے میٹرک کا امتحان اعزاز کے ساتھ پاس کیا اور ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم اے فلسفہ کا امتحان پاس کر کے گولڈ میڈل کے حق دار ٹھہرے آپ کا رجحان ابتدا ہی سے شاعری کی طرف تھا خالد نظیر صوفی اپنی کتاب دورِن خانہ میں لکھتے ہیں "اقبال کو بچپن ہی میں شاعری سے بڑا لگاؤ تھا۔۔۔۔۔۔۔اکثر اوقات پڑھتے پڑھتے اپنی طرف سے بھی کوئی فقرہ (مصرعہ) اس میں جڑ دیتے تھے اور ان کا فقرہ (مصرعہ) ایسا پر اثر اور خوبصورت ہوتا کہ سب انہیں بے ساختہ داد دیا کرتے، اس وقت ان کی عمر بمشکل دس بارہ سال تھی۔ اقبال نے شاعری میں اردو کے نامور شاعر حضرت داغ سے اصلاح لی۔ مگر انہوں نے اقبال کے پختہ کلام کو دیکھ کر فرمایا "کلام میں اصلاح کی گنجائش بہت کم ہے" اور یہ سلسلہ تلمذ بہت دیر تک قائم نہیں رہا (۳)۔

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ اس پر نہیں نازاں
مجھے بھی فخر ہے شاگردیٔ داغ سخنداں کا

اقبال جن دنوں گورنمنٹ کالج لاہور کے طالب علم تھے انہوں نے سب سے پہلے غلام محبوب سبحانی کی قیام گاہ پر طویلہ شیخاں اندرون بھاٹی گیٹ میں منعقد ہونے والے مشاعرے میں شرکت کی (۴)۔ سر عبدالقادر کی روایت کے مطابق لاہور کے ایک مشاعرے میں علامہ اقبال کے علاوہ راشد گورگانی بھی مدعو تھے۔ جب علامہ اقبال نے درج ذیل شعر پڑھا:

موتی سمجھ کر شانِ کریمی نے چن لئے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

مرزا ارشد گورگانی اقبال کے اس شعر سے پھڑک اٹھے اور اچھل کر کہنے لگے اقبال واہ اس عمر میں یہ شعر۔ علامہ اقبال نے زندگی کی ابتدا گورنمنٹ اورینٹل کالج لاہور میں بحیثیت عربک ریڈر سے کی، ان دنوں انجمن حمایت اسلام کا سالانہ جلسہ بڑی دھوم سے منعقد ہوتا تھا چنانچہ ۲۴ فروری ۱۹۰۰ میں انجمن حمایت اسلام کا سالانہ جلسہ ڈپٹی نذیر احمد کی صدارت میں منعقد ہوا، علامہ اقبال نے اس جلسے میں اپنی نظم "نالہ یتیم" ترنم کے ساتھ پڑھی کہ سارے مجمع پر وجد کی کیفیت چھا گئی اور جلسے میں اس نظم کے بعض نسخے پچاس پچاس روپے میں فروخت ہوئے، خود علامہ اقبال کے والد نے اس نظم کا نسخہ سولہ روپے میں خریدا، اگلے سال علامہ اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے جلسے میں اپنی نظم "ہمالہ" سنائی، یہ نظم پہلی مرتبہ سر عبدالقادر کے رسالے مخزن میں شائع ہوئی۔ مولانا غلام رسول مہر اس ضمن میں رقم طراز ہیں: اس نظم میں انگریزی خیالات تھے اور فارسی بندشیں اس پر خوبی یہ کہ اس میں وطن پرستی کی چاشنی موجود تھی۔ زمانہ کے موافق ہونے کے سبب بہت مقبول ہوئی۔ (۵)

علامہ اقبال نے ۱۹۰۱ میں ایکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر کا امتحان بھی پاس کیا مگر بورڈ نے اقبال کو دائیں آنکھ کی روشنی کم

ہونے کی بنا پر میڈیکل طور پر "ان فٹ" قرار دے کر غیر موزوں قرار دیا۔ وہ ۱۹۰۳ء میں گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے اور انہوں نے ۱۹۰۴ء میں ترانہ ہندی لکھا طوالت کے خوف سے دو اشعار کا نمونہ پیش کیا جاتا ہے:

سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا
ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا
ہندی ہیں ہم وطن ہے ہندوستاں ہمارا

اقبال کو ابتدا ہی سے یکتائے روزگار اساتذہ میسر آئے، جن میں میر حسن (۶)۔ اور سر ٹامس آرنلڈ سر فہرست ہیں۔ ۱۹۰۵ء میں سر ٹامس آرنلڈ اپنی مدت ملازمت مکمل کر کے واپس انگلستان چلے گئے اب علامہ اقبال کو سر ٹامس آرنلڈ کی یاد ستانے لگی چنانچہ علامہ اقبال نے گورنمنٹ کالج سے تین سال کی رخصت لی اور اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ چلے گئے روزنامہ وطن کے مدیر نے ان کے یورپ جانے کی خبر کی سرخی یوں جمائی "شیخ محمد اقبال ایم اے انگریزی علم وادب کی تکمیل کے لئے تین سال کے واسطے یکم ستمبر کو لاہور سے انگلستان روانہ ہو گئے، دعا ہے کہ خداوند کریم ان کو بخیریت وکامیاب واپس لائے (۷)

علامہ اقبال نے لندن میں لنکن ان میں بار ایٹ لا میں داخلہ لے لیا۔ لندن میں ان کی ملاقات عطیہ فیضی سے بھی ہوئی جو اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں لندن میں قیام پذیر تھی۔ انہوں نے سر ٹامس آرنلڈ کی تحریک پر میونخ یونیورسٹی جرمنی کے لئے ڈاکٹریٹ کا مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقا" کے نام سے تیار کیا اور انہوں نے بہت سی نظمیں جرمنی میں کہیں۔ علامہ نے جرمن میں قیام کے دوران جرمن زبان بھی سیکھیں اور ان کی جرمن اتالیق ایما وسٹ ناسٹ (۸) نے جرمن زبان سیکھنے کے لئے علامہ اقبال کی بہت مدد کی۔ شاعر مشرق کو یورپ میں قیام کے دوران مغرب کی زر پسندی اور کھوکھلی تہذیب کو بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا اور وہ بہت جلد مغربی تہذیب و ثقافت سے بیزار ہو گئے جس کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا ہوتا ہے بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے۔

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پر آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

مفکر پاکستان یورپ جانے سے پہلے اقوام ہند کو موتیوں کی طرح ایک لڑی میں پرونے کی خواہش مند تھے اور وطن کے لئے سیاسی نصب العین کے لئے اتحاد واخوت کے روادار تھے۔ اس لئے وہ اپنے کلام میں وطنیت کی خوب تعریف کرتے ہیں بلکہ وطن کی محبت کے گیت گاتے ہیں۔ انہوں نے وطن پرستی کے زیر اثر "نیا شوالہ" تحریر کیا وہ خاک وطن کے ہر ذرے کو دیوتا مانتے تھے اور وطن کی دیوی کے چرنوں میں دین ودھرم سب کچھ بھینٹ چڑھانے پر

آمادہ تھے اسی لئے وہ کہتے ہیں۔

اگئی ہے جو زگن کہتے ہیں پیت اس کو
دھرموں کے یہ بکھیڑے اس آگ میں جلادیں

اقبال نے یورپ میں قیام کے دوران اسلام کا گہرا مطالعہ کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام ہی رنگ و نسل اور وطنیت کی عصبیتوں کو ختم کر کے احترام آدمیت کا عالمگیر پیغام دیتا ہے بلکہ وہ محمود ایاز کو ایک ہی صف میں دیکھنے کا خواہش مند ہے اور وہ ہر مسلمان کو مصطفوی کا عملی نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں۔

بازو تیرا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام تیرا دیس ہے تو مصطفوی ہے

بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تو رانی رہے باقی، نہ ایرانی نہ افغانی

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر

علامہ اقبال نے ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس آنے کے بعد لاہور کی چیف کورٹ میں پریکٹس شروع کی اور اس کے ساتھ ہی گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ بھی پڑھاتے رہے۔ حکومت پنجاب نے انھیں تدریس کے ساتھ پریکٹس کی خصوصی اجازت دی تھی اور وہ عموماً اپنے مقدمات کی پیروی دوپہر کے بعد ہی کرتے تھے۔ ان کا پہلا شعری مجموعہ اسرار خودی (فارسی) 1915ء میں شائع ہوا، جبکہ رموز بے خودی 1918ء میں طبع ہوا، پروفیسر اے آرنکسن نے ۱۹۲۰ء میں اسرار خودی کا انگریزی میں ترجمہ لندن سے شائع کیا جس سے ان کی شہرت پوری دنیا میں پھیل گئی سرکار برطانیہ نے ۱۹۲۳ء میں انھیں سر کے خطاب سے نوازا، وہ ایک ہمہ جہت شخصیت تھے انہوں نے حکیم احمد شجاع کے تعاون سے طلبہ و طالبات کی ضرورتوں کے پیش نظر چھٹی، ساتویں اور آٹھویں درجے کی اردو کتب بھی مرتب کیں۔ (۹) ان کی مرتب کردہ کتب گلاب چند رکپور اینڈ سنز انارکلی نے شائع کی۔

علامہ اقبال ۱۹۲۶ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے ان کے مقابلے میں چوہدری محمد دین نے الیکشن میں حصہ لیا تھا جو بری طرح ناکام ہوئے جب حکومت پنجاب نے محکمہ تعلیم کے فنڈ میں تخفیف کی قرارداد پیش کی تو علامہ اقبال نے اس قرارداد کی سخت مخالفت کرتے ہوئے فرمایا:

"تعلیم ایک مشترکہ دلچسپی کا معاملہ ہے، یعنی یہ کہ ہندو، مسلمان سکھ، سرمایہ دار اور مزدور سب کا اس معاملے سے تعلق ہے اس ملک کی بدبختی حکومت رومن کھتیولک کلیسا کی ایک قسم ہے جو ان تمام ذرائع کو مسدود کرنا چاہتی ہے جن سے عوام میں روشن خیالی پیدا ہو سکے (۱۰)۔

علامہ اقبال نے اورینٹل کالج لاہور، اسلامیہ کالج، گورنمنٹ کالج لاہور اور لندن یونیورسٹی میں تدریسی فرائض بطریق احسن سرانجام دیئے۔ انہوں نے مڈل سے ایم اے تک کے پرچے بھی ترتیب دیئے اور بعض تعلیمی اداروں کے نصاب بھی تشکیل دیئے۔ وہ آرٹس فیکلٹی اور اورینٹل کالج کے فیلو بھی رہے۔ ان کی تعلیمی خدمات کے پیش نظر الہ آباد یونیورسٹی، عثمانیہ یونیورسٹی دکن اور ٹوکیو یونیورسٹی جاپان نے اقبال کو ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگریاں دیں۔ انہوں نے مختلف اشعار میں اپنی قوم کے نونہالوں کی اعلیٰ تعلیم و تربیت پر بہت زور دیا ہے۔ بلکہ ان کے افکار کی روشنی میں پورا نظام مرتب کیا جاسکتا ہے۔ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی کے شعبہ اقبالیات نے اقبال کے تعلیمی نظریات کی روشنی میں قابل قدر کام کرایا ہے۔ جو اقبال کے ماہرین تعلیم ہونے کی نشاندہی کرتا ہے۔

علامہ اقبال نے بحیثیت سیاسی دوراندیش کے ہندوستان کے سیاسی حالات پر بھی کڑی نظر رکھی اور مسلمانوں کو مسلم لیگ کے جھنڈے تلے جمع کرنے کی حتی المقدور کوشش کی (۱۱)۔ انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے ایک الگ وطن کا خواب دیکھا اس لئے انھیں مفکر پاکستان کہا جاتا ہے اور پاک و ہند میں مسلم اکثریت والے علاقوں کی بھی نشاندھی کی ان علاقوں کی کوکھ سے پاکستان کی نمود ہوئی۔

علامہ اقبال نے اپنی شاعری اور مختلف تحریروں سے ہندوستان کے مسلمانوں کو بیدار کیے رکھا۔ کیونکہ ان کی شاعری غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کا اعلان کرتی ہے اس ضمن میں ان کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امراء کے درو دیوار ہلا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقیں سے
کنجشک فرو مایہ کو شاہینوں سے لڑا دو

ملت اسلامیہ کا یہ ہونہار فرزند ضیق النفس " کی بیماری کے ہاتھوں ۱۹۳۸ء کو اپنے خالق سے جاملا، ملت اسلامیہ نے اسے "حکیم الامت" کے خطاب سے نوازا، علامہ اقبال کے دوستوں نے انھیں شاہی مسجد کی سیڑھیوں کے قریب دفن کرنے کا پروگرام بنایا۔ پنجاب حکومت کے سربراہ سر سکندر حیات نے علامہ اقبال کو شاہی مسجد کے پہلو میں دفن کرنے کی اجازت دینے سے انکار کردیا بالآخر گورنر پنجاب سر ہنری کریک کے تعاون سے ان کی تدفین بادشاہی مسجد کے پہلو میں ہوئی، چوہدری محمد حسین اور علامہ اقبال سے عقیدت رکھنے والوں نے مزار اقبال کی تعمیر کے لئے چندہ نہ لینے کا فیصلہ کیا۔ علامہ اقبال کے مزار کے لئے سرخ پتھر راجپوتانہ (بھارت) سے منگوایا گیا جبکہ لوح تعویذ حکومت افغانستان نے عطیہ کے طور پر دیا۔ فن خطاطی کے ماہر عبدالمجید پروین رقم نے سرخ و سفید، پتھروں پر

اپنی سنگ تراشی کا ایسا جادو جگایا کہ وہ فن خطاطی کا ایک عمدہ آرٹ بن کر رہ گیا۔ شاہ ایران ۱۹۵۰ء میں پاکستان تشریف لائے تو سلام کرنے علامہ اقبال کے مزار پر بھی تشریف لائے۔ انہوں نے فن خطاطی کی تعریف کرتے ہوئے کہا۔ خوش خطی خوب است"

علامہ اقبال بلاشبہ اپنے عہد کے نامور فلسفی تھے مشرق و مغرب کے سارے علوم پر ان کی گہری نظر تھی۔ ان کا کلام ساری دنیا کو فکر و عمل کو دعوت دیتا ہے۔ یہ انسان کی خوابیدہ صلاحیتوں کو تلاش کرنے اور پھر انہیں عملی زندگی میں کچھ کرنے پر اکساتا ہے۔ آغا اشرف نے اپنی کتاب "ایک دل ہزار دل" میں لکھا ہے کہ، بہت سے طلباء طالبات کلام اقبال کے مطالعے سے مقابلے کا امتحان پاس کر کے اعلیٰ عہدوں پر فائز ہو گئے۔ فکر اقبال سے کئی اسکالر بنے اور کئی انسان بنی نوع انسان کی خدمت میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔ مگر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زندگی کے تقاضے بھی بدل جاتے ہیں۔ اب ہم اکیسویں صدی میں سانس لے رہے ہیں اب سپر کمپیوٹر کا زمانہ ہے۔ اب ضرورت اس امر کی ہے کہ اکیسویں صدی کے تقاضوں کے پیش نظر کلام اقبال کا از سر نو جائزہ لیا جائے۔ اس مقصد کے لئے عربی و فارسی کے ماہرین کی خدمات مستعار لی جاسکتی ہیں جو زندگی کے نئے تناظر میں فکر اقبال کی نئی توجیہ کر کے لوگوں کو فکر اقبال سے روشناس کرائیں۔

حواشی و تعلیقات:

۱۔ غلام حسین ذوالفقار، اردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۸ء، ص ۵۔

۲ عصمت ناز، اکیسویں صدی اور پیغام اقبال، مشمولہ قومی زبان، کراچی، اپریل، ۲۰۰۲ء ص ۵۱۔

۳۔ محمد حنیف فوق، مفکر پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۳۹۔

۴۔ راقم الحروف کو تلاش و بسیار کے باوجود اس مشاعرے میں پڑھے جانے والے علامہ اقبال کے کلام کا کوئی نمونہ دستیاب نہ ہو سکا۔

۵۔ غلام رسول، مطالب بانگ درا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۱۱۔

۶۔ انگریز سرکار نے علامہ اقبال کے کہنے پر میر حسن کو شمس العلماء کے خطاب سے نوازا تھا اور یہ خطاب سیالکوٹ پہنچایا کیونکہ میر حسن بڑھاپے کی بنا پر لاہور آنے سے قاصر تھے۔

۷۔ اخبار وطن (لاہور) ۸ ستمبر ۱۹۰۵ء۔

۸۔ ڈاکٹر سعید اختر درانی اپنے مضمون "اقبال کے غیر مطبوعہ خطوط بنام میس ویگے ناسٹ" پر اقبال اور ویگے ناسٹ کے تعلقات پر تفصیلی روشنی ڈال چکے ہیں۔

تفصیل کے لئے دیکھئے، قومی زبان، کراچی، اپریل، ۲۰۰۲ء۔

۹۔ جگن ناتھ آزاد، "توقیت اقبال" مشمولہ قومی زبان، کراچی، اپریل، ۲۰۰۱ء، ص ۹

۱۰۔ حرف اقبال علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد، ۱۹۸۴ء، ص ۴۷۔

۱۱۔ "رحیم بخش شاہین "مسلم قومیت اور پاکستان" مشمولہ تقاریر بیاد اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد ۱۹۸۶ء، ص ۱۰۸۔

۱۲۔ میاں محمد افضل، اقبال اور عالمی سیاست، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۳۱۔

●○●○●○

محمد سہیل عمر

خطباتِ اقبال: چند بنیادی سوالات ☆

اس وقت اسلامی دنیا فکر و عمل کی کم و بیش ہر سطح پر ایک ہلچل اور اضطراب کی گرفت میں ہے جو اگر ایک طرف ملت اسلامیہ کی روح اجتماعی کے کروٹ لینے سے عبارت ہے تو دوسری جانب ایک نئے شعور کی طلوع سحر کی نوید بھی ہے۔ وہ شعور جو تاریخ کے تسلسل میں اپنے مقام کی آگہی اور عہد حاضر کے مسائل سے روبرو ہونے کے نتیجے میں بیدار ہو رہا ہے۔ شعور کے اس جھٹپٹے کے پس منظر میں تین بڑے فکری دھارے عالم اسلام کو درپیش مسائل سے نبرد آزما دکھائی دیتے ہیں جنھیں ہم سہولت کے لئے روایتی اسلام، جدیدیت اور بنیاد پرستی کے نام دیتے ہیں۔ موخر الذکر اصطلاح عیسوی الہیات سے مستعار ہے اور اسکا اطلاق ان تمام نظریات، تحریکات اور نظام ہائے افکار پر کیا جاتا ہے جو کسی نہ کسی رنگ میں رجوع الی الاصل اور اصلاح سے متعلق ہیں اور معاشرے کو صدر اسلام کے معیار تک لوٹانے کے لئے کوشاں ہیں مگر تاریخ میں ماضی کی طرف الٹی زقند لگاتے ہوئے اس فکری رویے کے نمائندوں کا عمومی رجحان یہ رہا ہے کہ وہ شجر اسلام کے بیخ و بن تک لوٹنے کے جوش میں اس شجر سایہ دار کے برگ و بار کو یا تو نظر انداز کر دیتے ہیں یا اس کی نفی کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہی اسلام کے بطن سے پھوٹنے والے اور صدیوں کے سفر میں نمو پانے والے یہ برگ و بار اسلامی تہذیب کے وہ مظاہر ہیں جن میں اس کے فکری، جمالیاتی اور عرفانی پہلو متشکل ہوئے ہیں اور جن سے اغماض، اعراض یا تردید کا ہر رویہ بالآخر ایک بنجر، جمال کش اور اتھلے نظام فکر و عمل پر منتج ہوتا ہے بنیاد پرستی کے تحت بہت سے ایسے مکاتب فکر بھی آجاتے ہیں جو پوری طرح اس سے اشتراک یا اتفاق نہیں رکھتے۔ ان کو بنیاد پرستی اور جدیدیت یا بنیاد پرستی اور روایتی اسلام کے بیچ دروں بیچ بروں ساتھ قرار دیا جاسکتا ہے۔

جدیدیت میں اسلام کی وہ تمام تعبیرات شامل ہیں جو زمانے کے تقاضوں، وقتی مصلحتوں اور ضروریات، مغرب کی نقالی، فکری شکست خوردگی علمی مرعوبیت یا پہلے سے طے شدہ اہداف و مقاصد کے مطابق اسلام کی تفسیر کرنے سے برآمد ہوتی ہیں اور جن کو ہر مکتب فکر اپنی ذاتی ترجیحات اور پسند کا رنگ دے کر پیش کرتا ہے۔

ان کے مقابل روایتی اسلام ہے جس کی نمائندگی معاصر علمی دنیا میں گو کم رہی ہے۔ مگر درحقیقت یہی وہ روح

ہے جس کا رس شجر اسلام کی جڑ سے لے کر پھننگ تک جاری وساری ہے جس نے زمانِ وحی سے لے کر آج تک ہر سطح پر کروڑوں نفوس انسانیہ کی آبیاری کی اور جو صرف ماضی کی عقلی اور جمالیاتی تحریکوں ہی میں موجود نہیں بلکہ آج بھی نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے متبع علماء و اولیاء کی زندگیوں میں ظاہر ہے، قرآن کے فیضان کا ابلاغ کرنے والی سمعی و بصری چیزوں کے خالق فنکاروں و ہنرمندوں کے شاہکاروں میں کارفرما ہے اور عام مسلمانوں کی کثیر تعداد کے اذہان و قلوب کو اسلام کی روایتی تعلیمات کے ارتعاش سے معمور کیے ہوئے ہے۔

پیش آمدہ مسائل کا سامنا کرتے ہوئے ماضی میں ان تینوں رویوں کا کردار تقریباً انفعالی ہی رہا ہے یعنی مسائل کا تعین باہر سے ہوتا تھا اور ان مسائل سے آنکھیں چار کرنے پر مجبور ہو کر یہ مکاتب فکر کسی نص یا کسی قول سے رجوع کرنے کے بعد کوئی حل تلاش کرتے تھے۔ اپنے مسائل کی شناخت کرنا، اپنے مسائل کا خود تعین کرنا اور آگے بڑھ کر معاملات کو گرفت میں لینا بوجوہ ان کا چلن نہیں رہا۔ جدیدیت سے تو خیر اس کا شکوہ ہونا بھی نہیں چاہیئے کہ وہ خود ہی انفعالیت کی پیداوار اور از روئے فطرت تشکیل و تخلیق کے لئے ضروری قوت فاعلہ سے محروم ہے۔ روایتی اسلام اور بنیاد پرستی، دونوں ہی اپنی فاعلی بلکہ فعالی نوعیت کی بنا پر اس چیز کے اہل تھے۔ روایتی اسلام کو سیاسی مصالح اور جدیدیت کے شکار ذرائع ابلاغ نے پس منظر میں دھکیل دیا اور بنیاد پرستی کو اس کے فکری اتھلے پن سے جنم لینے والی نارسائی کھا گئی جس نے اسے حقیقت اشیاء تک پہنچنے سے محروم رکھا۔

نئے شعور کی اہم اور امید افزا بات یہ ہے کہ اس میں اپنی فاعلی حیثیت کے امکانات کا احساس ہویدا ہے۔ ملائشیا سے سوڈان تک عوامی تہذیبی سطح پر نموپذیر مظاہر اس پر شاہد ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ نیا شعور علمی دنیا میں بھی اپنے آپ کو اجاگر کر رہا ہے۔ عالم اسلام کے علمی، تحقیقی اور دانش جو حلقے رفتہ رفتہ اس عمومی انفعالیت سے پیچھا چھڑا رہے ہیں، جو مختلف اثرات کے باعث ان پر طاری رہی ہے، اور اپنے مسائل و معاملات اغیار سے مستعار لے کر حتی المقدور اس کے جارحانہ یا معذرت خواہانہ جواب تلاش کرنے کے بجائے خود اپنی علمی اقدار اور مسائل کا تعین کرنے کی راہ پر گامزن ہیں۔ یہی امنگ ہے جو لمحہ حاضر اور مسائل موجود کو آورش سے ملا دیتی ہے۔

علمی اور تہذیبی دائروں میں جو شعور ملکی اور بین الاقوامی سطح پر ابھر رہا ہے، اسی کا پرتو اقبالیات کے عالم صغیر پر بھی پڑ رہا ہے۔ اب اقبالیات بھی مستعار اقدار اور مانگے تانگے کے مسائل سامنے رکھ کر فکر اقبال میں سے ان کا معذرت خواہانہ جواب ڈھونڈنے یا نیم فخریہ تقابل کرنے کے انفعالی رویے سے باہر نکلتی نظر آتی ہے۔ دوسرے شعبہ ہائے علم کی طرح اس میں بھی اپنی راہ خود نکالنے اور اپنے مسائل خود متعین کرنے کی آرزو جنم لے رہی ہے، اور ماضی میں اس کے فکری رویوں پر نظر کرتے ہوئے یہ تبدیلی نہایت خوش آئند اور مستقبل میں روشن امکانات کی امین کہی جا سکتی ہے۔

ہمیں احساس ہے کہ قطرے اور گہر کے درمیان ابھی بہت کچھ حائل ہے۔ پختہ اور جمے ہوئے فکری رویے اور

تحقیق کے نام پر جاری ذہنی کاہلی جاتے جاتے جائے گی۔ آرزو اور آدرش کے بیچ پڑنے والی اوگھٹ گھاٹیوں سے گزر کر ہی یہ نیا شعور خود کو اقبالیات میں ظاہر کر سکے گا۔ مثلاً ادھر کچھ عرصے سے اجتہاد کے مسئلے پر علامہ اقبال کے حوالے سے جو زوروں کی بحث چلی ہوئی ہے، اس میں اس شعور سے پھوٹنے والا وفورِ آرزو اگرچہ بخوبی جھلکتا ہے مگر مناظرے کی فضا کی وجہ سے یہ بحث اپنے مقصود کی راہ سے ہٹ گئی ہے۔ حامی اور معارض دونوں ہی خوب زور شور سے حسبِ استعداد مجتہدانہ اور غیر مجتہدانہ آراء تو پیش کر رہے ہیں مگر اس مباحثے میں مسئلے کے وہ اہم اور بنیادی پہلو نظر انداز ہوتے جا رہے ہیں جن سے صرفِ نظر کرنے سے نہ صرف مسئلے کی تفہیم ناقص رہ جائے گی بلکہ بار دگر انفعالیت میں پڑنے کے کارن اس شعور کے تقاضے بھی پورے نہ ہو سکیں گے۔

موافق اور مخالف، دونوں فریق اپنی تحسین و تردید کی عمارت "تشکیل جدید" پر اٹھا رہے ہیں۔ یہی چیز ان کو فکری دوراہے پر لا کھڑا کرتی ہے جہاں ان کے لئے چند بنیادی اور ناگزیر سوالات سے نگاہیں چار کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ اگر وہ اس کی ہمت کر سکیں تو اس نئے شعور کا دران پر کھل سکے گا۔ بصورت دیگر "تشکیل جدید" کے سطحی مطالعے نیز جزوی اقتباسات پر مبنی قیاسات، غیر مدلل مداحی اور خوش/غلط فہمیوں کی پامال رہ گزر تو ان کی تگ و تاز کے لئے پہلے سے موجود ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ "تشکیل جدید" کی حد تک اس نئے شعور کے تقاضے ہنوز پورے نہیں ہو سکے۔ مذکورہ بالا مباحثے سے قطع نظر کر کے دیکھیے تو بھی تشکیل جدید سے متعلق مطالعات جرح و نقد اور مباحث کی حیرت ناک کمی نظر آتی ہے۔ پھر جو کچھ ہوا بھی ہے اس کا بیشتر حصہ اسی رویے کے ذیل میں آتا ہے جسے ہم نے "تشکیل جدید کا سطحی مطالعہ قرار دیا۔ ہمارے لئے اس مختصر تحریر میں یہ ممکن نہیں کہ اس موضوع پر مفصل محاکمہ یا جائزہ پیش کر سکیں، تاہم ان بنیادی سوالات کی طرف اشارے کرنے کی کوشش کی جائے گی جن کو جواب تلاش کیے بغیر علامہ کے فکر و فن کے مکمل تناظر میں نہ تو خطبات کی حیثیت اور مقام کا تعین ہو سکتا ہے نہ شاعری سے ان کے ربط و تعلق کی کلید میسر آسکتی ہے، اور نہ ان سے بامعنی اور مفید رہنمائی حاصل ہو سکتی ہے۔

پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے، یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات، شاعری کو اولیت حاصل ہے یا خطبات کو؟ اور کیا خطبات ہمارے ادبی اور فکری سرمائے میں اسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟ اس بڑے سوال کے ساتھ ضمنی سوالات کی بیخ بھی لگی ہوئی ہے کہ خطبات کے مخاطب کون تھے۔ اس کے موضوعات چونکہ متعین اور تحریر فرمائشی تھی نیز وسائل مطالعہ و تحقیق ۱۹۲۰ ـ ۱۹۲۸ تک محدود تھے، لہذا شاعری کے آزاد، پائیدار اور تخلیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی رد عمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں!

شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ مواد اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہوگی یا تکمیلی

حیثیت رکھے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی! یہ وہ سوال ہے جس سے بہت کم تعرض کیا گیا ہے اور اس کے پیچھے رجالِ اقبالیات کی وہ محویت کارفرما ہے جس کے تحت شاعر سے شغف اور اشغال رکھنے والے عموماً خطبات سے اعتنا نہیں کرتے، اور خطبات کو موضوعِ تحقیق بنانے والے شاعری سے سروکار نہیں رکھتے۔ اس میں سخن گسترانہ بات یہ ہے کہ جو محققین خطبات کو اپنا موضوع بناتے ہیں۔ ان کی اکثریت شاعری پڑھنے اور سمجھنے سے طبعاً یا فنی اسباب کی بنا پر معذور ہے اور اس معذوری پر پردہ ڈالنے کے لئے شاعری کو مختلف حیلوں اور دلائل سے ثانوی قرار دینے کے لئے کوشاں نظر آتی ہے۔ ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچے سمجھے نپے تلے اور غیر جذباتی نثری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے برعکس یا بہرحال اس سے کم تر۔ یہ لوگ وہ ہیں جو شاعری پڑھنے یا سمجھنے کے اہل ہی نہیں، جو سوچ سمجھ کر صرف مقالہ نگاری ہی کر سکتے ہیں اور جن کے نزدیک دیگر ہر عقلی و ذہنی سرگرمی بے سوچے سمجھے کی چیز ہے۔ ان میں سے جن کو فلسفہ بگھارنے کا زیادہ شوق ہے وہ شاعری کو لاشعوری محرکات، اجتماعی لاشعور کی برکات، آرکی ٹائپ کا اظہار اور ایسی ہی دیگر انٹ شنٹ چیزوں سے عبارت جانتے ہیں۔ اس طبقے کا رویہ اجمالاً یہ ہے کہ شاعری کی حیثیت نہ تو حکم کی ہے نہ تابع کی اور نہ ہی ناسخ خطبات کی، بلکہ اس سے ایک متوازی حیثیت حاصل ہے۔ متوازی خطوط آپس میں ملا نہیں کرتے لہذا اس رویے کا حتمی نتیجہ شعر فراموشی ہی ہو سکتا ہے، اور یہی ہوا بھی ہے۔ یہاں ایک ضمنی سوال سر اٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا۔ مندرجہ بالا فکری رویے میں پوشیدہ منطق اس کا سامنا کرتے ہی سکڑنے لگتی ہے اور معاملہ ابہام کا شکار ہو جاتا ہے مگر اس سے شاعری اور خطبات کے تعلق کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ خطبات کے بعد علامہ لگ بھگ دس برس زندہ رہے اور مابعد کی شاعری اور دیگر نثری تحریروں میں انہی موضوعات پر اظہارِ خیال کرتے رہے جو خطبات سے متعلق تھے، لہذا خطوط اور مابعد خطبات کی شاعری کا تعلق خطبات سے طے کئے بغیر ہم علامہ کے پورے فکری تناظر میں خطبات کی حیثیت کا تعین نہیں کر سکتے۔ اسی بات پر ایک اور پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ کا فکری ارتقا یا مختلف مسائل کے مقابل ان کا موقف کہاں ظاہر ہوا ہے، شاعری میں یا خطبات میں؟ بالفاظ دیگر ان کی شخصیت اور فکر کا ارتقایاب میڈیم کون سا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابلِ اعتبار ہوگا؟

علامہ کی نثر اور شاعری کو صرف تاریخی ترتیب سے بھی دیکھیے تو یوں لگتا ہے جیسے ان میں باہم سوال و جواب کے ادوار کا تعلق ہے۔ نثر میں سوال قائم ہوتے ہیں تجزیہ ہوتا ہے، اور شاعری جواب دیتی ہے۔ کیا خطبات اور مابعد کی شاعری میں ایسا ہی تعلق ہے؟

یہاں پہنچ کر ہم ایک اور اہم اور بنیادی سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ خطبات علامہ کے حتمی نتائجِ فکر ہیں یا ان سوالات اور فکری مسائل کا منظر نامہ جو اس وقت عالمِ اسلام کو درپیش تھے؟ اگر یہ سوالات تھے تو ہمارا مندرجہ بالا مقدمہ درست ٹھہرتا ہے اور اگر یہ حتمی جوابات تھے تو کیا آج بھی یہ جوابات وہی استناد رکھتے ہیں جو اس وقت انہیں

تحقیق کے نام پر جاری ذہنی کاہلی جاتے جاتے جائے گی۔ آرزو اور آدرش کے بیچ پڑنے والی اوگھٹ گھاٹیوں سے گزر کر ہی یہ نیا شعور خود کو اقبالیات میں ظاہر کر سکے گا۔ مثلاً ادھر کچھ عرصے سے اجتہاد کے مسئلے پر علامہ اقبال کے حوالے سے جو ز دروں کی بحث چلی ہوئی ہے، اس میں اس شعور سے پھوٹنے والا وفور آرزو اگرچہ بخوبی جھلکتا ہے مگر مناظرے کی فضا کی وجہ سے یہ بحث اپنے مقصود کی راہ سے ہٹ گئی ہے۔ حامی اور معارض دونوں ہی خوب زور شور سے حسب استعداد مجتہدانہ اور غیر مجتہدانہ آراء تو پیش کر رہے ہیں مگر اس مباحثے میں مسئلے کے وہ اہم اور بنیادی پہلو نظر انداز ہوتے جا رہے ہیں جن سے صرف نظر کرنے سے نہ صرف مسئلے کی تفہیم ناقص رہ جائے گی بلکہ باردگر انفعالیت میں پڑنے کے کارن اس شعور کے تقاضے بھی پورے نہ ہو سکیں گے۔

موافق اور مخالف، دونوں فریق اپنی تحسین و تردید کی عمارت "تشکیل جدید" پر اٹھا رہے ہیں۔ یہی چیز ان کو فکری دوراہے پر لا کھڑا کرتی ہے جہاں ان کے لئے چند بنیادی اور ناگزیر سوالات سے نگاہیں چار کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ اگر وہ اس کی ہمت کر سکیں تو اس نئے شعور کا دران پر کھل سکے گا۔ بصورت دیگر "تشکیل جدید" کے سطحی مطالعے نیز جزوی اقتباسات پر مبنی قیاسات، غیر مدلل مداحی اور خوش/غلط فہمیوں کی پامال رہ گزر تو ان کی تگ و تاز کے لئے پہلے سے موجود ہے۔

ہمیں افسوس ہے کہ "تشکیل جدید" کی حد تک اس نئے شعور کے تقاضے ہنوز پورے نہیں ہو سکے۔ مذکورہ بالا مباحثے سے قطع نظر کر کے دیکھیے تو بھی تشکیل جدید سے متعلق مطالعات جرح و نقد اور مباحث کی حیرت ناک کمی نظر آتی ہے۔ پھر جو کچھ ہوا بھی ہے اس کا بیشتر حصہ اسی رویے کے ذیل میں آتا ہے جسے ہم نے "تشکیل جدید کا سطحی مطالعہ" قرار دیا۔ ہمارے لئے اس مختصر تحریر میں یہ ممکن نہیں کہ اس موضوع پر مفصل محاکمہ یا جائزہ پیش کر سکیں، تاہم ان بنیادی سوالات کی طرف اشارے کرنے کی کوشش کی جائے گی جن کو جواب تلاش کیے بغیر علامہ کے فکر و فن کے مکمل تناظر میں نہ تو خطبات کی حیثیت اور مقام کا تعین ہو سکتا ہے نہ شاعری سے ان کے ربط و تعلق کی کلید میسر آ سکتی ہے، اور نہ ان سے بامعنی اور مفید رہنمائی حاصل ہو سکتی ہے۔

پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے، یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات، شاعری کو اولیت حاصل ہے یا خطبات کو؟ اور کیا خطبات ہمارے ادبی اور فکری سرمائے میں اسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟ اس بڑے سوال کے ساتھ ضمنی سوالات کی بیخ بھی لگی ہوئی ہے کہ خطبات کے مخاطب کون تھے۔ اس کے موضوعات چونکہ متعین اور تحریر فرمائشی تھی نیز وسائل مطالعہ و تحقیق ۱۹۲۰ ۔ ۱۹۲۸ تک محدود تھے، لہذا شاعری کے آزاد، پائیدار اور تخلیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی ردعمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں!

شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ مواد اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہوگی یا تکمیلی

حیثیت رکھے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی! یہ وہ سوال ہے جس سے بہت کم تعرض کیا گیا ہے اور اس کے پیچھے رجالِ اقبالیات کی وہ ثنویت کارفرما ہے جس کے تحت شاعر سے شغف اور اشغال رکھنے والے عموماً خطبات سے اعتنا نہیں کرتے، اور خطبات کو موضوعِ تحقیق بنانے والے شاعری سے سروکار نہیں رکھتے۔ اس میں سخن گسترانہ بات یہ ہے کہ جو محققین خطبات کو اپنا موضوع بناتے ہیں۔ ان کی اکثریت شاعری پڑھنے اور سمجھنے سے طبعاً یا فنی اسباب کی بنا پر معذور ہے اور اس معذوری پر پردہ ڈالنے کے لئے شاعری کو مختلف حیلوں اور دلائل سے ثانوی قرار دینے کے لئے کوشاں نظر آتی ہے۔ ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچے سمجھے بچے تلے اور غیر جذباتی نثری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے برعکس یا بہرحال اس سے کم تر۔ یہ لوگ وہ ہیں جو شاعری پڑھنے یا سمجھنے کے اہل ہی نہیں، جو سوچ سمجھ کر صرف مقالہ نگاری ہی کر سکتے ہیں اور جن کے نزدیک دیگر ہر عقلی و ذہنی سرگرمی بے سوچے سمجھے کی چیز ہے۔ ان میں سے جن کو فلسفہ بگھارنے کا زیادہ شوق ہے وہ شاعری کو لاشعوری محرکات، اجتماعی لاشعور کی برکات، آرکی ٹائپ کا اظہار اور ایسی ہی دیگر انٹ شنٹ چیزوں سے عبارت جانتے ہیں۔ اس طبقے کا رویہ اجمالاً یہ ہے کہ شاعری کی حیثیت نہ تو محکم کی ہے نہ تابع کی اور نہ ہی ناسخ خطبات کی، بلکہ اس سے ایک متوازی حیثیت حاصل ہے۔ متوازی خطوط آپس میں ملا نہیں کرتے لہٰذا اس رویے کا حتمی نتیجہ شعر فراموشی ہی ہو سکتا ہے، اور یہی ہوا بھی ہے۔ یہاں ایک ضمنی سوال سر اٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا۔ مندرجہ بالا فکری رویے میں پوشیدہ منطق اس کا سامنا کرتے ہی سکڑنے لگتی ہے اور معاملہ ابہام کا شکار ہو جاتا ہے مگر اس سے شاعری اور خطبات کے تعلق کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ خطبات کے بعد علامہ لگ بھگ دس برس زندہ رہے اور مابعد کی شاعری اور دیگر نثری تحریروں میں انہی موضوعات پر اظہارِ خیال کرتے رہے جو خطبات سے متعلق تھے، لہٰذا خطوط اور مابعد خطبات کی شاعری کا تعلق خطبات سے طے کئے بغیر ہم علامہ کے پورے فکری تناظر میں خطبات کی حیثیت کا تعین نہیں کر سکتے۔ اسی بات پر ایک اور پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ کا فکری ارتقا یا مختلف مسائل کے مقابل ان کا موقف کہاں ظاہر ہوا ہے، شاعری میں یا خطبات میں؟ بالفاظِ دیگر ان کی شخصیت اور فکر کا ارتقا یاب میڈیم کون سا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابلِ اعتبار ہوگا؟

علامہ کی نثر اور شاعری کو صرف تاریخی ترتیب سے بھی دیکھیے تو یوں لگتا ہے جیسے ان میں باہم سوال و جواب کے ادوار کا تعلق ہے۔ نثر میں سوال قائم ہوتے ہیں تجزیہ ہوتا ہے، اور شاعری جواب دیتی ہے۔ کیا خطبات اور مابعد کی شاعری میں ایسا ہی تعلق ہے؟

یہاں پہنچ کر ہم ایک اور اہم اور بنیادی سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ خطبات علامہ کے حتمی نتائجِ فکر ہیں یا ان سوالات اور فکری مسائل کا منظر نامہ جو اس وقت عالمِ اسلام کو درپیش تھے؟ اگر یہ سوالات تھے تو ہمارا مندرجہ بالا مقدمہ درست ٹھہرتا ہے اور اگر یہ حتمی جوابات تھے تو کیا آج بھی یہ جوابات وہی استناد رکھتے ہیں جو اس وقت انہیں

حاصل تھا یا مابعد کے ارتقائے فکر کی روشنی میں ان کی حتمی حیثیت برقرار نہیں رہی؟ اقبال نے خود ہمیں اس کی کلید خطبات کی ابتداء میں یہ کہہ کر فراہم کردی ہے کہ فلسفیانہ فکر میں خاتمی چیز کوئی نہیں ہوا کرتی۔ اس سے شخصی افکار مراد لیے جائیں یا فلسفے کے عمومی منہاج کی جانب اشارہ سمجھا جائے دونوں اقالیم میں اہمیت کی نفی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطبات کی تحریر کے وقت مسائل واقعی صورت حال سے پیدا ہو رہے تھے اور جوابات قیاسی تھے۔ بعد کے زمانے میں مسائل کے حل کے لئے جو نیا مواد سامنے آیا جو تازہ وسائل تحقیق میسر آئے اور علم و فلسفہ میں جتنی پیش رفت ہوئی، اس نے بہت سے قیاسات میں تبدیلی پیدا کردی جیسے آزاد مسلم مملکت اس وقت ایک خیال تھا آج امر واقعہ ہے۔ اسی ایک فرق سے خطبات میں پیش کردہ ان تجاویز اور افکار کی حیثیت میں تغیر واقع ہونا بدیہی ہے۔

بقول شخصے اگر کلام اقبال میں نیا شوالہ موجود ہے تو کیا خطبات اقبال میں بھی نئے شوالے موجود نہیں ہیں؟

اگلا سوال یہ کہ اگر خطبات اور شاعری میں نقطہ نظر کا کوئی فرق ہے تو یہ دولخت شخصیت کا شاخسانہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس سے بڑی شاعری تو کجا شاعری ہی پایہ اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہے۔ تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کو دو سطحوں اور وجود کے قطبین کا نمائندہ ہے جن میں سے ایک فاعلی اور موثر ہے اور دوسرا انفعالی اور تاثر پذیر؟ ایک افقی ہے، اسیر تاریخ ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور سوال کرتا ہے۔ دوسرا عمودی ہے تاریخ سے ورا دیکھتا ہے جواب دیتا ہے اور آرزو کے سہارے آدرش تک رسائی چاہتا ہے شاعری فاعلی جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعالی سطح کی تجسیم!

خطبات میں بعض مسائل کے ضمن میں علامہ نے مغربی تہذیب یا فکر مغرب کو اسلامی تہذیب اور افکار سے ہم آہنگ دکھانے کی بات کی ہے مثلاً فرضیہ ارتقا، حرکت کا تصور اور جدید سائنس (جواب متروک اور کہنہ سائنس ہو چکی ہے) وغیرہ تو اس میں کیا مصلحت تھی؟ ایک طرف ہندو اکثریت تھی جو سیاسی غلبہ حاصل کرنے پر تلی ہوئی تھی اور دوسری جانب انگریز تھے جو جدید سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے سہارے مادی غلبہ حاصل کیے ہوئے تھے۔ کیا اقبال خطبات میں ایسے خطوط عمل وضع کرنا چاہتے تھے جن کے سہارے ان دونوں کو کسی ایسی جہت میں لے آیا جائے جہاں وہ اسلام کی فکر کا ہدف بن سکیں اور ان کی فلسفیانہ مقاومت سے مسلمانوں کی شکست خوردہ کیفیت کا مداوا ہوسکے۔

آخری بات خطبات اقبال اصول دین کی تشکیل نو سے عبارت ہیں یا انہیں عقل جزوی سے پھوٹنے والی اس ثانوی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو مرور زمان اور انسان کے متغیر ذہنی تقاضوں کے جواب میں ابھرتی ہے؟ اشیا کی مابعد الطبعیاتی حقیقت اور حقائق دین غیر متغیر چیزیں ہیں اور نفوس انسانیہ اور زمانے کی رو امور متغیرہ۔ پس دین کے ابدی اور غیر متغیر حقائق کے زمانی اطلاق اور زمانے کی رو میں بہتے ہوئے بدلتی کیفیات کے اسیر نفوس انسانیہ تک ان کے ابلاغ کے لئے ایک پل یا واسطہ فراہم کرنا اس فکری سرگرمی کا فریضہ ہے۔ یہ حقیقت اشیاء ہی کا ایک پہلو ہے اور اس اعتبار سے اپنا جواز رکھتی ہے۔ مگر پل ڈالنے کا یہ عمل زمانی و مکانی ہے وقت کے تقاضوں کا

اسیر ہے۔ وسائل کا محتاج ہے اور اپنے عناصر ترکیبی سے تاثر پذیر ہوتا ہے لہٰذا آج اگر ایک پل تعمیر ہوتا ہے تو کل بہتر وسائل، مختلف تقاضے یا زمان ومکان کے نئے سانچے پیدا ہونے سے لازماً اس پل کی شکل بھی بدل جائے گی اور اس فکری سرگرمی کے نتائج اپنی غرض وغایت میں یکساں ہوتے ہوئے بھی اپنے اسلوب اظہار طریق کار اور اہداف میں باہم مختلف ہوں گے۔ اس مقدمے کا ایک اطلاق تو خود علامہ کے اپنے فکری ارتقا اور مابعد خطبات کی شاعری میں اس کے اظہار پر ہوتا ہے اس سے الگ ہو کر بھی دیکھیے تو علامہ کی زندگی میں اور ان کے بعد سے اب تک عالم اسلام اور مغرب میں تاریخی، عملی اور فکری تغیرات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جو مسائل کو منہدم بھی کرتا ہے اور ان کے نئے حل بھی پیش کرتا ہے گزرے ہوئے ساٹھ سال کے تناظر میں خطبات پر اس پیش رفت کا کیا اثر تسلیم کیا جانا چاہیے؟

●○●○●○

ڈاکٹر طیب منیر

حسرت کا اقبال

مولانا چراغ حسن حسرت (۱۹۰۴۔۱۹۵۵) علامہ اقبال سے ایک قلبی لگاؤ رکھتے تھے۔ اسی لگاؤ اور محبت نے حسرت سے علامہ اقبال کے بارے میں کئی اہم تحریریں تخلیق یا مرتب کرائیں۔ اقبال سے حسرت کی پہلی ملاقات ۱۹۳۰ میں میکلوڈ روڈ لاہور والی کوٹھی پر ہوئی۔ حسرت لکھتے ہیں کہ، میں کلکتہ سے نیا نیا لاہور آیا تھا سال سوا سال گزر گیا سوائے عبدالمجید سالک اور حکیم فقیر محمد چشتی کے کوئی آنے جانے کی جگہ نہ تھی۔ پھر علامہ اقبال کے ہاں جانے لگا۔ دوسرے تیسرے روز وہاں جاتا اور گھنٹہ دو گھنٹہ ضرور بیٹھتا (۱)۔ ان ملاقاتوں اور گفتگوؤں کی تفصیل مردم دیدہ میں شامل علامہ اقبال کے خاکے میں حسرت نے معلومات افزا انداز اور دلچسپ پیرائے میں بیان کی ہے۔ اس خاکے کے علاوہ ایک اور قابل قدر مضمون بزم اقبال میں چند لمحے مضامین حسرت میں شامل ہے پھر اقبال نامہ کا دیباچہ بھی اقبالیات کے خزائن میں ایک وقیع اضافہ ہے۔ حسرت کے قلم سے ایک اور نادر مضمون "ڈاکٹر اقبال علی بخش کی زبانی" ہے۔ یہ ایک انٹرویو ہے جو کئی نشستوں پر ہے۔ "فلسفہ سخت کوشی" علامہ اقبال کے ایک خط کا ترجمہ ہے (۲)۔ ۱۹۳۲ میں نیرنگ خیال کے اقبال نمبر میں شائع ہوا اس ترجمے کی اہمیت وافادیت سے بڑھ کر یہ بات بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ یہ ترجمہ علامہ صاحب کی زندگی میں اشاعت پذیر ہوا۔

۱۹۳۸ء میں حسرت کی ایک مستقل تصنیف حیات اقبال کے نام سے منظر عام پر آئی اس میں اقبال کے شعرانہ ارتقاء کے ساتھ سوانحی احوال کا ذکر بھی بڑی خوش اسلوبی اور روانی سے بیان کر دیا گیا ہے۔

اقبال کے بارے میں مذکورہ بالا تحریروں کے علاوہ وہ کالم بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں جو وقتاً فوقتاً احسان لاہور میں شائع ہوئے جیسے سیماب اکبرآبادی کا علامہ اقبال کے ایک شعر پر اعتراض اور اس کے جواب میں حسرت کا لفظ پارس کی تحقیق" کے زیر عنوان کالم لکھنا۔ اسی طرح احمد علی شہاب کا اقبال کی زبان اور محاورے پر اعتراض کے جواب میں حسرت کا کالم بال جبریل پر چند اعتراضات" اپنے طنزیہ مزاحیہ اسلوب تحریر کی بنا پر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اقبالیات کے سلسلے میں ان دو اہم کالموں میں جہاں حسرت کے گہرے مطالعہ، فارسی زبان وادب میں دسترس،

بعد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص169-162۔

فن عروض میں مہارت اور اسلوب انداز کی ندرت کے جوہر نمایاں ہیں وہاں علامہ اقبال سے ذہنی وقلبی قربت اور محبت وسواگت کا ادراک بھی حاصل ہوتا ہے۔

چراغ حسن حسرت اپنے فکاہی وادبی ہفت روزہ شیرازہ میں بھی اشارات کے زیرعنوان اقبال کے حوالے سے کچھ نہ کچھ لکھتے رہے تھے۔ شیرازہ کا اقبال نمبر (۱۲ مئی ۱۹۳۸ء) تو ایک علیحدہ مضمون کا متقاضی ہے۔

روزنامہ امروز کے بہرہ حرف وحکایت میں کئی کالم علامہ اقبال کی شخصیت اور شاعری پر ملتے ہیں جیسے علامہ اقبال کا کلام اور قوال۔ علامہ کے جانور۔ خواجہ حسن نظامی کا فاسفورس کا تیل اور شاعر اعظم، علامہ اقبال اور بے ادب نوجوان وغیرہ۔

علامہ اقبال، چراغ حسن حسرت کے کالموں میں دلچسپی رکھتے تھے۔ احسان لاہور کے زمانے میں ایک بار حسرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو علامہ صاحب نے پوچھا "سنائیے حسرت صاحب مطائبات کا کیا حال ہے؟ حسرت نے جواب دیا زوروں پر ہیں جناب وہ پچھلے دنوں میں نے آپ کے حقے کے خودی پر دو کالم لکھے تھے، شاید آپ کی نظر سے نہیں گزرے (۳)۔

حسرت اور اقبال کے سلسلے میں اس واقعہ کا ذکر بھی ضروری ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال حسرت کے علمی وادبی ذوق وشعور کی قدر کرتے تھے اور ان کی رائے پر اعتماد بھی فرماتے تھے۔ محمد شفیع (م۔ش) نے لکھا ہے کہ ۱۹۳۷ء میں کچھ لوگوں نے بانگ درا اور بال جبریل کی زبان پر بے جا اعتراضات کئے میں نے اقبال کا پرستار ہونے کی بنا پر ایک معترض کے گھر پر جا کر جھگڑا کیا اور زخمی بھی ہوا بعد میں جب سارا واقعہ علامہ صاحب کے گوش گزار کیا تو انہوں نے فرمایا "جہاں تک مضمون کے اعتراضات کا تعلق ہے مجھے چراغ حسن حسرت سے ان کا جواب لکھوانا چاہئے" (۴)

ان تحریروں کے علاوہ اقبال کے بارے میں حسرت کی گفتگوؤں کی کچھ جھلکیاں احباب نے اپنی تحریروں میں محفوظ کی ہیں جو وہ عرب ہوٹل یا دوسری مجلسوں میں کیا کرتے تھے۔ حمید نسیم نے اپنی خودنوشت ناممکن کی جستجو میں اقبال کے حوالے سے ان محفلوں کی کچھ رنگا رنگ تصویریں دکھائی ہیں حسرت نہ صرف خود تحریر وتقریر میں اقبال کی شخصیت اور شاعری کے مختلف گوشوں کی نقاب کشائی کرتے تھے۔ بلکہ اپنے ملنے جلنے والوں کو بھی فکر اقبال پر لکھنے کی ترغیب دیتے رہتے تھے۔ حمید نسیم نے لکھا ہے کہ "کبھی کبھی ان کے (چراغ حسن حسرت) حکم پر وہ اقبال کے فکر وفن پر مختصر مقالے بھی لکھتا رہا"۔

ذیل میں چراغ حسن حسرت کی ان تحریروں کی فہرست درج کی جاتی ہے جو علامہ اقبال کے بارے میں ان کے قلم سے نکلیں:

۱۔ فلسفہ سخت کوشی (ترجمہ) نیرنگ خیال ۱۹۳۲ء۔

۲۔ حیاتِ اقبال، مستقبل تصنیف، ۱۹۳۸ء۔

۳۔ علامہ اقبال خاکہ مردم دیدہ ۱۹۳۹ء۔

۴۔ لفظ پارس کی تحقیق (مطائبات) ۱۹۳۹ء۔

۵۔ بال جبریل، پر چند اعتراضات (مطائبات) ۱۹۳۹ء۔

۶۔ دیباچہ، اقبال نامہ، ۱۹۴۰ء۔

۷۔ ڈاکٹر اقبال علی بخش کی زبانی۔اقبال نامہ۔

۸۔ بزمِ اقبال میں چند لمحے مضامین حسرت۔

۹۔ شیرازہ، لاہور کے بعض اشارات۔

۱۰۔حرت وحکایت (متفرق کالم بسلسلہ اقبال)۔

علامہ اقبال پر حسرت کی تحریروں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اول اقبال کی شخصیت وسوانح اور اس کے متعلقات دوم اقبال کے فن پر ناقدین ومعترضین کے جوابات۔دو مضامین جو بالترتیب مردم دیدہ اور مضامین حسرت میں شامل ہیں ان میں اقبال کی محفلوں اور مجلسوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔جس سے اقبال کی شخصیت اور شاعری پر بھی روشنی پڑتی ہے ان مضامین کا غالب حصہ اقبال کی شخصیت اور روزمرہ کے معمولات ومشاغل پر معلومات مہیا کرتا ہے۔

احسان لاہور میں حسرت مطائبات کے نام سے کالم لکھا کرتے تھے ان میں دو کالم اقبال کے سلسلے میں بھی طوالت سے بچتے ہوئے صرف ایک کالم کو من وعن درج کیا جاتا ہے جس سے حسرت کی اقبال دوستی فارسی زبان و ادب سے گہری واقفیت اور اچھوتے طنزومزاح کے سیل سبک سیر کا اندازہ ہوتا ہے۔

سیماب اکبرآبادی نے اپنے رسالے شاعر میں اقبال کی شاعری پر ایک سلسلہ تنقید شروع کیا تھا حسرت نے مطائبات میں ان کا جواب ان الفاظ میں دیا۔

ڈاکٹر اقبال کا شعر ہے:

یوں داد سخن مجھکو دیتے ہیں عراق و پارس
یہ کافر ہندی ہے بے تیغ خوں ریز

مولانا سیماب اکبرآبادی نے اپنے رسالہ شاعر میں بال جبریل پر جو سلسلہ تنقید شروع کررکھا ہے اس میں انہوں نے اس شعر کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا تھا۔

"دوسرا مصرع قید وزن وبحر سے خارج ہے اور کچھ ایسا مبہم ومہمل ہے کہ باوجود کوشش کے کچھ بھی نہیں کیا جاسکتا۔یعنی عراق وپارس کسی طرح بھی اس مصرع میں نظم نہیں کیے جاسکتے"

ہر شخص جسے فارسی میں کسی قدر دسترس ہے اچھی طرح جانتا ہے کہ جناب سیماب کا اعتراض قطعاً غلط ہے۔ وہ غلطی سے پارس کو (بسکون رائے و سین مہملہ پارس پڑھتے رہے ہیں) اس لئے یہ اعتراض کر بیٹھے چنانچہ راقم الحروف نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ سیماب صاحب کی عمر اسی غلط فہمی میں کٹ جائے، ایک مختصر شذرہ میں ان سے عرض کر دیا کہ شعر بالکل صحیح ہے۔ لغت کی کوئی کتاب اٹھا کر دیکھ لیجئے آپ پر اپنی غلطی واضح ہو جائیگی۔

غیاث اللغات نے اس لفظ کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "رائے مہملہ از وزن شعر خارج افتد" اور خواجہ حافظ نے بھی اسے بسکون رائے مہملہ ہی باندھا ہے چنانچہ ان کا ایک مشہور شعر ہے۔

عراق و پارس گرفتی ز شعر خود حافظ بیا کہ نوبت شیراز و وقت تبریز است

ہر چند کہ راقم الحروف نے سیماب صاحب کے متعلق کوئی سخت و درشت لفظ نہیں لکھا بلکہ ان کی تعریف کی اور نہایت ہمدردانہ انداز میں اس امر پر اظہار افسوس کیا۔ انہوں نے اس قسم کا اعتراض کر کے خود کو اہل ذوق کی نظروں میں رسوا کر لیا۔ لیکن افسوس ہے کہ انہوں نے اس ہمدردی اور دل سوزی کی قدر نہیں کی اور اعتراف قصور اور اظہار تشکر کے بجائے اس تنبیہ کو "چراغ پائی، ہرزہ سرائی، احمقانہ سخن پروری" اور خدا جانے کیا کیا قرار دے دیا۔

اس صنعت میں گفتگو کرنا سیماب صاحب پر ہی موقوف نہیں ہم چاہیں تو پہروں اس انداز میں داد سخن دے سکتے ہیں اور مولانا سیماب جیسے لوگوں سے اس قسم کا سلوک کرنا چنداں معیوب بھی نہیں کیوں کہ عر کلوخ انداز را پاداش سنگ است۔ لیکن ہم انہیں اس باب میں معذور سمجھتے ہیں۔ وہ بچارے غلطی کا اعتراف کرلیں تو شاگردوں کو کیا منہ دکھائیں گے۔ گالیاں نہ دیں تو ان کے پاس اور جواب ہی کیا ہے۔

ہم سیماب صاحب کا اصل اعتراض نقل کر چکے ہیں شکر ہے کہ اب ان کے انداز میں پہلا سا جزم اور یقین نہیں رہا۔ چنانچہ وہ خواجہ حافظ کا شعر سن لینے کے بعد فرماتے ہیں:

"اب سند باد جہازی کو کون سمجھائے کہ خواجہ حافظ کے شعر میں پارس کا "ر" اور "س" ساکن ہو کر وزن اور تلفظ میں آجاتا ہے اور ڈاکٹر اقبال کے مصرعے "رس" باوجود ساکن ہونے کے تقطیع سے گر جاتا ہے یعنی مصرع صرف پا پر ختم ہو جاتا ہے۔"

اب اس مصرعہ کی تقطیع ملاحظہ فرمائیے۔ یوداد مفعول سخن مجھکو مفاعیلن دیتے مفعول، عراق و پارس مفاعیلات۔ چوتھا رکن مفاعیلان ہے رائے مہملہ کو وزن سے خارج کر دیجئے تو پارس رہ جاتا ہے جو وتد مفروق ہے اور مفاعیلان کے آخری ٹکڑے یعنی لان کے وزن پر ہے۔

اب فرمائیے آپ کا پا کہاں گیا؟ اور اس پادر ہوا اعتراض کا کیا حشر ہوا؟

ہم نے غیاث کی عبارت نقل کی تھی کہ "رائے مہملہ از وزن خارج افتد" اگرچہ یہ جملہ پارس کے متعلق تھا۔ لیکن سیماب صاحب نے سمجھا کہ شاید ہر شعر میں رائے مہملہ خارج ہو سکتی ہے۔ اگر یہ غلطی محض جہالت کی وجہ سے ہوئی تو ہمیں اس معاملہ میں بھی آپ سے ہمدردی ہے اور اگر مسخراپن فرمایا گیا ہے تو بڑھاپے میں یہ شوق مبارک ہو۔

لگے ہاتھوں ایک بات سن لیجئے، جموں کے ایک رئیس دم بخود کو نجود (ن ج و د) پڑھا کرتے تھے۔ کسی نے ان کی غلطی کی اصلاح نہ کی آخر اس غلطی میں اُن کا انتقال ہو گیا انا للہ وانا الیہ راجعون۔ آپ نے پارس کو "پارس" سمجھا تو ہم نے محض اس خیال سے کہ کہیں آپ کا بھی حشر انہیں کا سا نہ ہو اس غلطی کی اصلاح کر دی۔ اس پر بگڑنا بے سود ہے فرصت کے اوقات میں اس لفظ کے ہجے کیا کیجئے۔ پے زبر الف پارے ساکن سین موقوف پارس "معترضین کے اعتراضات زیادہ تر زبان وبیان سے متعلق ہوتے تھے۔ عام طور پر اس قسم کی بحثیں سپاٹ بے ذائقہ اور خشک سی ہوتی ہیں، لیکن حسرت نے اپنے مخصوص انداز لطافت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا پیرایہ اظہار اختیار کیا ہے کہ ان میں دلچسپی کا عنصر پیدا ہو گیا ہے۔

کبھی کبھار حسرت خود بھی اس زمانے کے علمی وادبی ماحول کے پس منظر میں اپنی تحریروں میں علامہ صاحب کسی فکری وفنی یا لسانی اجتہاد واختراع پر اظہار خیال کر دیا کرتے تھے۔ شیرازہ یکم جنوری ۱۹۳۷ء کے اشارات میں علامہ صاحب کے ایک شعر میں مینا کے استعمال پر یوں خامہ فرسائی کی ہے۔

"ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ نے اپنے ایک شعر میں مینا کو مونث باندھا ہے حالانکہ مینا باتفاق مذکر ہے۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ جس مقام پر انہوں نے مینا کو مونث باندھا ہے وہاں اسے مونث ہی ہونا چاہیئے تھا۔ ڈاکٹر صاحب کا شعر ہے:

رو رہی ہے آج اک ٹوٹی ہوئی مینا اسے
کل تلک گردش میں جس ساقی کے پیمانے رہے

پہلا مصرعہ بڑی آسانی سے یوں پڑھا جا سکتا ہے رو رہا ہے آج اک ٹوٹا ہو مینا اسے لیکن اس تھوڑے سے تصرف سے مصرع کتنا بھونڈا معلوم ہونے لگا ہے"

چراغ حسن حسرت شیرازہ کے اشارات یا امروز کے حرف وحکایت میں علامہ اقبال کے بارے میں ایسے واقعات کا ذکر کرتے رہتے تھے جو کسی اور ذریعے یا واسطے سے ہم تک نہیں پہنچ سکتے تھے چوں کہ حسرت کا علامہ اقبال کے ہاں آنا جانا تھا اور پھر ان کے احباب میں ایسی شخصیات شامل تھیں جو علامہ سے راہ ورسم رکھتی تھیں۔ اس لئے ان کو بالواسطہ یا بلاواسطہ قیمتی معلومات حاصل ہوتی رہتی تھیں، جن سے شاعر مشرق کے خیالات وافکار کے کئی گوشے سامنے آتے ہیں۔ (۸) جون ۱۹۳۸ء کے شیرازہ میں حسرت لکھتے ہیں۔

"ایک مرتبہ علامہ موصوف کہنے لگے کہ قرآن سے زیادہ دنیا میں کوئی کتاب مظلوم نہیں لوگوں نے پوچھا وہ کس طرح؟ کہنے لگے آج جو شخص اٹھتا ہے قرآن کی تفسیر یا ترجمہ کرنا شروع کر دیتا ہے جس زمانے میں یہ باتیں انہوں نے کہیں ان دنوں بعض ایسے لوگ قرآن کا ترجمہ یا تفسیر کرنے میں مصروف تھے جنہوں نے قرآن ناظرہ بھی نہیں پڑھا تھا۔ ان میں ایک صاحب کا یہ حال کہ سورہ عصر کا ترجمہ کرنے بیٹھے تو والعصر کا ترجمہ یوں کیا" قسم ہے نماز عصر کی

اور اگر ایک مشہور عالم دین انہیں نہ ٹوکتے تو وہ لفظی خسر" میں خسر کا ترجمہ سسر کرتے"

عرب ہوٹل کی مجلسوں یا دوسری محفلوں میں چراغ حسن حسرت سال ہا سال جہاں اور بے شمار موضوعات پر گرم سخن رہے وہاں علامہ اقبال کی شخصیت اور ان کے فکر و فن کے بارے میں بھی معرکہ آرائیاں کرتے رہے۔ ان میں بیشتر تو ہوا میں تحلیل ہو گئیں صرف چند ہی جھلکیاں کچھ سخن شناس احباب محفوظ کر سکے ہیں۔ گرم گفتاری کا یہ سلسلہ لاہور دلی، سنگاپور اور کراچی تک پھیلا ہوا ہے۔ لاہور میں بیٹھ کر حسرت نے علامہ اقبال پر بہت کچھ کہا اور لکھا۔ یہاں کراچی اور دلی کی ایک ایک جھلک پیش کی جاتی ہے تاکہ اقبال سے حسرت کے ذہنی رشتوں اور سلسلوں کی مزید تصویریں سامنے آسکیں۔

شادامرتسری جو حسرت صاحب کو اپنا بزرگ دوست سمجھتے تھے اس زمانے کا ذکر کرتے ہیں جب حسرت کراچی ریڈیو میں نیشنل پروگرام کے انچارج تھے وہ لکھتے ہیں۔

"ایک شام میں اور احمد فراز حسب دستور ریجنٹ کیفے میں بیٹھے تھے کہ حسرت صاحب تشریف لائے خاموشی سے بیٹھ گئے کافی دیر تک خاموش بیٹھے رہے۔ میں حیران تھا کہ کیا بات ہے آج مولانا کچھ اکھڑے اکھڑے ہیں میں بھی چپکا ہو رہا، کچھ دیر بعد خود ہی بولے مولانا کیا بات ہے کوئی شعر سناؤ میں نے اقبال کا یہ شعر پڑھا۔

به حرف می تواں گفتن تمنائے جہانے را
من از ذوق حضوری طول دوادم داستانے را

حسرت صاحب اقبال کے بہت عقیدت مند تھے۔ بولے مولانا اقبال جیسا شاعر نہیں پیدا ہو سکتا اور اس کے بعد اقبال کے بے شمار اشعار سنانا شروع کر دیے (۵)۔

مولانا حسرت جن دنوں دلی میں تھے علامہ اقبال کے سلسلے میں ایک دلچسپ واقعہ پیش آیا سعادت حسن منٹو نے اپنے سب ساتھیوں کی کوئی نہ کوئی چھیڑ مقرر کر رکھی تھی ایک مشاعرہ کے موقع پر جہاں حسرت صاحب موجود تھے کسی دوست نے کہا منٹو! تم ہمیں چھیڑنے میں بڑے تیز ہو حسرت صاحب کو بھی چھیڑ کر دیکھو تو تمہیں مزہ آجائے۔ منٹو نے حامی بھر لی۔ مولانا حسرت جدید شاعری کے خلاف تھے اسی پس منظر میں منٹو نے مصرعہ اٹھایا۔ احمد ندیم قاسمی لکھتے ہیں کہ:

"منٹو نے کہا مگر حسرت صاحب ایسی روایت پسندی بھی کیا جو قدامت پسندی بن کر رہ جائے آخر نئے شاعروں کو علامہ اقبال سے آگے بھی تو جانا ہے منٹو کا یہ کہنا تھا کہ مولانا حسرت کے تیور بدلے اور انہوں نے علامہ اقبال کی شعری کے حق میں ایسی زوردار تقریر کی کہ ہم لوگ تو دہل کر رہ گئے۔ مگر منٹو کہاں ماننے والا تھا وہ بیچ میں کہتا گیا کہ حسرت صاحب وہ تو میں بھی متفق ہوں مگر میں فلسفوں اور پیغاموں کی بات نہیں کر رہا ہوں، شاعری کی بات کر رہا ہوں یاد ہو تو علامہ کا کوئی چوندا چوندا شعر سنایئے۔ مولانا طیش میں آکر کہتے چوندا چوندا؟ نہیں مولانا علامہ اقبال شاعری کرتے تھے

پڑھتے نہیں پکاتے تھے۔ منٹو پھر کوئی شرارت کرتا مولانا حسرت پھر تاؤ میں آجاتے علامہ اقبال کے فکر وفن کے خلاف وہ کسی کا ایک جملہ بھی سننے کو تیار نہ تھے" (۶)۔

چراغ حسن حسرت کا ذوق وذہن ہمہ گیر تھا۔ دراصل ان کا تعلق علم وادب کی اس زریں شاخ اور روایت سے تھا جہاں اظہار مکالمے اور تقریر کی صورت میں تسکین پاتا ہے۔ انہیں مکالمات وتقاریر میں اقبالیات پر ان کے قیمتی خیالات کا بیشتر حصہ ہوا میں تحلیل ہوگیا پھر بھی جو کچھ بچ گیا وہ اقبالیات کے ذخیرہ میں ایک مستقل اہمیت کا حامل ہے۔

حواشی:

۱۔ چراغ حسن حسرت، مردم دیدہ، لاہور، ادارالاشاعر پنجاب ۱۹۳۹ء۔

۲۔ یہ خط اسرار خودی کے انگریزی ترجمے (از نکلسن) پر دو تبصروں از ای ایم فاسٹر اور ڈاکٹر ڈکنسن کے جواب میں لکھا گیا تھا۔

۳۔ چراغ حسن حسرت، اقبالنامہ، لاہور تاج کمپنی، س۔ن۔

۴۔ ہفت روزہ اقدام، یکم جولائی ۱۹۵۶ء۔

۵۔ دستور، لاہور نومبر ۱۹۵۵ء۔

۶۔ مولانا چراغ حسن حسرتؔ (غیر مطبوعہ مضمون) از احمد ندیم قاسمی۔

maablib.org

نورینہ تحریم بابر

اقبال کی بے مثال نظم مسجد قرطبہ

ایک مطالعہ

ہسپانیہ کی سرزمین بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" جدید اردو ادب کا ایک لافانی شاہکار ہے۔ اقبال مسجد کے دیدار سے اپنے اوپر مرتسم ہونے والے فکری ونظری اثرات کو بیان کرتے ہوئے اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ "مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچادیا کہ جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی" (۱)

اور جذبات کی اسی رفعت میں اقبال نے نہ صرف فکری طور پر انتہائی پر مغز اور اثر انگیز نظم کی تخلیق کی، بلکہ محاسن شعری کے اعتبار سے بھی اسے ایک طلسماتی تخلیق قرار دینا بے جا نہ ہوگا۔ اس میں ایمائی اثر آفرینی اور رومانویت اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔ اقبال نے ایک جلیل القدر شاعر کی طرح علائم ورموز کے سحر آفرین استعمال اور اردو فارسی لفظیات کے اساطیری اشتراک سے اظہار وابلاغ کا ایک نادر نمونہ پیش کیا ہے یہ ترکیب بند کی ہیئت میں ہے بند اس کے آٹھ اور بحر منسرح مثمن مطوی موقوف مکسوف ہے۔ (۲)

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اپنی کتاب اقبال کی طویل نظمیں میں تذکرہ نظم کے فنی تجزیے میں اس کے ایجاز وبلاغت، تنوع، فارسیت، غنایت اور صنائع، بدائع، تشبیہات واستعارات ومحاکات کو مثالوں سے واضح کرتے ہیں لیکن انھی خوبیوں کو بنیاد بنا کر جگن ناتھ آزاد نے اپنے مضمون "اقبال کی شاعری" میں اس نظم کے شاعرانہ حسن و جمال کو جس انداز سے سراہا ہے وہ قابل توجہ ہے، لکھتے ہیں:-

> "یہ نظم صرف اقبال ہی کا شاہکار نہیں بلکہ ساری اردو شاعری کا شاہکار ہے اردو شاعری میں اس نظم کے سوا کچھ بھی نہیں ہوتا تو بھی ہماری شاعری دنیا کے صف اول کی شاعری میں ایک ممتاز مقام حاصل کر سکتی تھی۔ مسجد قرطبہ، شعریت، رومانویت، حقیقت پسندی، رمزیت اور ایمائیت کا ایک ایسا حسین امتزاج ہے کہ ہماری ساری اردو شاعری روز اول سے آج تک اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر ہے" (۳)

بصد شکریہ الماس، اقبال نمبر، ص 195-180۔

یہ نظم نہ صرف ادبی خوبیوں کی وجہ سے جاذبِ توجہ ہے بلکہ اپنے مطالب و معانی کے اعتبار سے بھی تحقیقی مطالعے کا ثروت خیز موضوع بن سکتی ہے۔ڈاکٹر یوسف حسین خان اپنی کتاب روحِ اقبال میں رقم طراز ہیں۔

"اس میں آرٹ اور تاریخ اور فلسفہ ایسی خوش اسلوبی سے سموئے گئے ہیں کہ انسانی ذہن لطف اندوز ہوتا اور داد دیتا ہے وہ تفصیل سے ہسپانیہ کے عہد اسلامی کی تاریخ بیان نہیں کرتا بلکہ صرف چند اشارے کرتا ہے، یہ چند اشارے ضخیم تاریخوں پر بھاری ہیں۔وہ کہتا ہے کہ زمانے کی چیرہ دستی سے کائنات کی کوئی چیز محفوظ نہیں، نہ سلطنت، نہ ہنر، نہ شخصیت، دنیا کی ہر چیز بے ثبات اور ناپائیدار ہے، سات سو برس قبل اندلس کی حالت کچھ اور تھی اور آج کچھ اور ہے اس نظم میں اقبال نے زندگی اور اس کے مقصد پر گہری نظر ڈالی ہے اس کے نزدیک زندگی ایک متحرک حقیقت ہے اور تغیر و انقلاب اس کے لازمی عناصر ہیں" (۴) نظم یوں شروع ہوتی ہے

سلسلۂ روز و شب ، نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب ، اصلِ حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب ، تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب، صیرفیِ کائنات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

اول و آخر فنا، ظاہر و باطن فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا

اس بند میں اقبال اپنے تصورِ زماں کی صراحت کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اس مسلسل رو میں جو چیز بھی منقش ہوئی یا وجود میں آئی اسے منطقی طور پر فنا ہونا ہے زمانے کی حرکت مسلسل اور بخطِ مستقیم ہے اس کی شرائط بڑی کڑی ہیں اور اس کی رگڑ بڑی کاٹ دار، یہ اصول بن گیا ہے کہ وجود میں آنے والا کوئی بھی نقش و نفس اس کی رگڑ سے محفوظ نہیں رہ سکتا اور بالآخر معدوم ہو جاتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ یہ دن کے بعد رات اور رات کے بعد دن کا تسلسل اور حیات میں تغیرات و حادثات وقت کے اسی الٹ پھیر کی وجہ سے ہیں۔ مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ رو ایک ایسے دھاگے کی سی ہے جس کے دو رنگ ہوں یعنی دو مختلف رنگوں (روز و شب کے حوالے سے سفید اور سیاہ رنگ) کے باریک دھاگوں نے آپس میں لپٹ کر ایک ڈور کی صورت اختیار کر رکھی ہے۔ یہ دو دھارے اگرچہ اپنے رنگ اور صفات میں ایک دوسرے کی ضد ہیں، لیکن ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور اسی تضاد سے ذات اپنی صفات کا ظہور کرتی ہے کلام پاک میں فرمایا گیا ہے۔

"اور وہی ہے جس نے پھیلائی زمین اور رکھے اس میں بوجھ اور ندیاں اور ہر میوے کے رکھے اس میں جوڑے دو دو قسم۔ اور وہی دن پر رات کو طاری کرتا ہے، ان ساری چیزوں میں بڑی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لئے جو غور فکر سے کام لیتے ہیں اور دیکھو زمین میں الگ الگ خطے پائے جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں، انگور کے باغ ہیں، کھیتیاں ہیں کھجور کے درخت ہیں جن میں سے کچھ اکہرے ہیں اور کچھ دوہرے، سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے اور مزے میں ہم کسی کو بہتر بنا دیتے ہیں اور کسی کو کمتر۔ ان سب چیزوں میں بہت سی نشانیاں ہیں اور لوگوں کے لئے جو عقل سے کام لیتے ہیں" (۵)

انسان کا کوئی بھی نقش عدم سے وجود میں آتا ہے چونکہ یہ ظہور دائرہ مکان کے اندر وقوع پذیر ہوتا ہے، اس لئے نہ تو انسان اور نہ ہی اسکی کوئی تخلیق دائرہ مکان سے باہر وقوع ہو سکتی ہے۔ اسے مکان کی جملہ شرائط کے اندر ہی رہنا ہوگا۔ اسی طرح یہ وقوع چونکہ کسی زمانے میں ہی ہوگا اس لئے وہ (فرد یا اس کی تخلیق) دائرہ زمان سے باہر نہیں جا سکتا۔ اب یہ ہے کہ زمان و مکان پر ایک اصول کا اطلاق ہوتا ہے کہ یہاں کسی شے کو بھی ثبات نہیں، زمان تو اپنی ماہیت ہی کے اعتبار سے بے ثبات ہے (یعنی لمحے کی آمد کی حیات اس کے گزر جانے میں پوشیدہ ہے اور ہر گزر جانے والا لمحہ ایک نئے آنے والے لمحے کی حیات کا باعث ہے علیٰ ہذا) یہی وجہ ہے کہ اس کی حدود میں جنم لینے والا ہر وجود، زمان کی ماہیت کی مانند بے ثبات ہوتا ہے وجود لینے والی کسی بھی شے (انسان یا اسکی تخلیق) کی ایک مجبوری تو یہ ہوتی ہے کہ زمان کے ابدی اصول کے بے شدہ سمجھوتے پر لازماً دستخط کرنا پڑتے ہیں دوسری مجبوری مکان ہے کہ وہ اپنے وجود کو اس سے باہر نہیں لے جا سکتا۔ لیکن زمانے کی بے ثبات کرنے والی اسی خاصیت کے اندر نئے امکانات بھی پوشیدہ ہوتے ہیں، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، ہر گزر جانے والا لمحہ نئے آنے والے لمحے کے لئے جگہ خالی کر دیتا ہے۔ اسی طرح ہر فانی ہونے والا نقش (یا انسان) نئے نقوش یا نفوس کے لئے جگہ خالی کرتے رہتے ہیں، یہی سلسلہ روز و شب سے ہے جسے اقبال نے نقش گر حادثات، تار حریر دو رنگ، ساز ازل کی فغاں اور صیرفی کائنات قرار دیا ہے محض ان تراکیب کی ساخت ہی اقبال کی فنکارانہ عظمت و اختیار کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ لیکن زمان کی بے رحم و بے لحاظ طبیعت اور اصول فنا کے ذکر سے مقصود مایوسی پیدا کرنا نہیں یا یہ تاثر پیدا کرنا کہ اس سلسلہ روز و شب میں نفوس و نقوش مجبور محض ہیں۔ اقبال یہ مسلک ہی نہیں۔ کلام اقبال کا مجموعی تاثر رجائی ہے۔ اقبال ہر تاریکی میں نور تلاش کر

لیتے ہیں، ہر ناکامی کے باطن سے کامیابی کے امکانات ڈھونڈ نکالتے ہیں، نظم مسجد قرطبہ کی ابتداء میں زمان مسلسل کی چیرادستیوں کا ذکر محض اس لئے کیا گیا ہے کہ یہ بتایا جا سکے کہ کائنات کے اس بے رحم و بے لحاظ ہنگامہ روزگار میں ایک عنصر ایسا بھی ہے، جو کبھی فنا نہیں ہوتا، اور اسی عنصر کی برکت سے نفوس و نقوش اپنے اندر زندہ پائندہ رہنے کی صلاحیت پیدا کر لیتے ہیں۔ اقبال بتاتے ہیں کہ وہ حیات ساز عنصر عشق ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبت و دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات، موت ہے اس پر حرام

مرد خدا کے اعمال و افعال میں عشق ہی کی بدولت رنگ دوام پیدا ہو جاتا ہے، پھر لکھتے ہیں۔

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام

یہ قوت عشق شرائط زمان پر ہر طرح سے غالب ہے اگر زمانے کی رو کو ایک سیلاب خیال کیا جائے، تو جان لیجئے کہ عشق اس سے بڑا سیلاب ہے جو اس چھوٹے سیل کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ مزید لکھتے ہیں!

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق دم جبرئیل، عشق دم مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام

عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس
الکرام

عشق فقیہ حرم، عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل، اسکے ہزاروں مقام

عشق کے مضراب سے نغمہ تار حیات
عشق سے نور حیات، عشق سے نار حیات

آگے بڑھنے سے پیشتر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عشق کے حیات سوز اور فنا سوز تصور پر غور کر لیا جائے، کیوں کہ اس نظم کے مرکزی موضوع کا ثبات و دوام شاعر نے اسی جذبے سے اخذ کیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اس موضوع پر

بڑی دلچسپ اور نتیجہ خیز بحث کی ہے وہ اقبال کے گوئٹے سے متاثر ہونے کے حوالے سے، گوئٹے کے ڈرامے "فاوسٹ" میں پیش ہونے والے عشق کے تصور کی جزئیات پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابلیس اس ڈرامے میں تخریب اور شر کا مجسمہ ہے، لیکن گوئٹے اس تخریبی قوت پر غلبہ پانے والی جس قوت کو پیش کرتا ہے وہ عشق ہے۔ ابلیس کا وظیفہ حیات یہ ہے کہ زندگی کی ہر تعمیر کے اندر تخریب کی صورت پیدا کرے، وہ حیات و کائنات کی رگ و پے میں اس غرض سے دوڑتا رہتا ہے کہ ہر نظم میں اختلال پیدا کرے (دیکھئے کہ یہ مردِ حکیم ابلیس کے متعلق وہی بات کہہ رہا ہے جو نبی اکرم ﷺ نے فرمائی کہ شیطان انسان کی رگ و پے میں خون کی طرح گردش کرتا ہے) اس مقابلے میں عشق ہر جگہ کار فرما ہے۔ شیطان موت کا فرشتہ ہے اور عشق زندگی کا فرشتہ۔ چاروں طرف یہی نقشہ نظر آتا ہے کہ ہر ہستی کا انجام فنا ہے فنا کی دسترس سے زندگی کا کوئی پہلو بچتا ہوا نظر نہیں آتا، لیکن اس فنا کو شکست دینے والی قوت عشق ہے (٦)

آگے چل کر لکھتے ہیں!

فقط عشق ہی اپنی خلاقی کی بدولت موت سے مغلوب نہیں ہوتا ہر جگہ آخر کار تخریبی قوتیں تعمیری قوتوں سے شکست کھا جاتی ہیں۔ فاوسٹ کے ڈرامے میں عشق کی خلاق فطرت کو ابلیس اپنا حریف قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بقا کوشی حیات و کائنات پر اس طرح محیط ہے کہ میں قوتِ تخریب کی بڑی کوشش سے بچا کر نہ رکھتا تو میرے لئے کہیں گنجائش نظر نہ آتی۔ اس ڈرامے میں ابلیس خدائے قدوس اور غیر مطلق کو اپنا حریف نہیں جتاتا بلکہ اس حیات آفرین عشق سے نالاں ہے جو اس کی تمام تخریبی کوششوں پر پانی پھیر دیتا ہے اس کے ساتھ ہی ڈاکٹر موصوف بتاتے ہیں کہ عشق کی ہمہ گیری اور حیات سازی پر کفر و دین، دونوں متفق نظر آتے ہیں وہ منکر خدا مفکر برٹ رینڈرسل اور ملحد گیری اور حیات سازی پر کفر و دین، دونوں متفق نظر آتے ہیں وہ منکر خدا مفکر برٹ رینڈرسل اور ملحد نفسیات دان فرائڈ سے متعلق بتاتے ہیں کہ، گرچہ دونوں نے خدا کے وجود سے انکار کیا ہے لیکن دونوں عشق کو حیات کی تخلیقی اور تعمیری قوت سے تعبیر کرتے ہیں، فرائڈ تو اپنی کتاب تہذیب اور اس کی بے اطمینانیاں میں کہتا ہے کہ انسانی تہذیب و تمدن کے تمام ادارے اور اس کے تمام فنون لطیفہ اسی جذبے کے مظاہر ہیں فرائڈ مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ انسان کی تہذیب اور اس کی ترقی کا مدار جذبہ عشق کو جنسی جذبے سے تجاوز کر کے تمام زندگی پر محیط کرنا ہے۔ انسانی زندگی میں عقل و عشق حریف اور ازلی دشمن نہیں بلکہ عشق اور میلانِ ظلم ایک دوسرے پر غالب آنے میں کوشاں رہتے ہیں ـــــــ یہی ملحد فرائڈ حیات و ممات کی ماہیت پر غور کرتا ہوا آخر عمر میں اپنا یہ راسخ عقیدہ پیش کرتا ہے کہ خدا کا وجود تو نہیں لیکن عشق کا وجود ہے، جو خلاق ہے اور ضامنِ بقا اور ارتقا ہے۔ انسان کو عشق کی پرستش کرنا اور اسے اپنی رگ و پے میں سمونا چاہیئے انسان کو حیوانیت سے عشق ہی کی ترقی نے نکالا ہے۔ زندگی کی تمام لطافتیں اسی نے پیدا کی ہیں اور تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی ترقی کا مدار بھی عشق ہی پر ہے۔

عارف رومی نے کہا تھا زیرکی از ابلیس است و عشق از آدم است، فرائڈ کہتا ہے کہ ابلیس میلان تظلم کا نام ہے اور عشق زندگی میں وحدت آفریں ہونے کی وجہ سے تہذیب و تمدن کی بہترین عناصر کا خلاق ہے ـــــ اس دلچسپ بحث میں ڈاکٹر موصوف ثابت کرتے ہیں کہ برٹ رینڈ رسل اور فرائڈ دونوں مذہب اور روحانیت کے دشمن آخر میں وہی بات کہہ رہے ہیں جو اقبال نے ان دونوں سے بہتر انداز اور زیادہ جوش و خروش کے ساتھ کہی۔(۷)

اب اس پس منظر میں ہم یہ دیکھتے ہیں اقبال نے کمال فن اور ندرت فکر سے مسجد قرطبہ کو تخریب زمان کے مقابل ثبات عشق کی علامت بنا کر پیش کیا ہے!

اے حرم قرطبہ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

ڈاکٹر شیلو میکڈونف نظم مسجد قرطبہ سے متعلق اپنے مضمون میں لکھتی ہیں!

"وقت کی سنگ دل گردش کے مقابلے میں بیشتر انسانی کوششیں بے اثر ہو جاتی ہیں، لیکن بعض مقامات پر، انسان ایسا کام کرکے جس کی تکمیل وقت سے بڑھ کر چمکتی اور باتیں کرتی ہو، وقت کی تخریبی قوت سے بچ نکلنے کے قابل رہا ہے۔ اقبال کے مطابق مسجد قرطبہ وقت کی آزمائش پر کامیابی سے پورا اترنے والی ایسی ہی ایک مثال ہے۔ ان کے الفاظ میں مسجد اس کام کو آشکار کرتی ہے جس کی تکمیل اب بھی محبت کی درخشانی سے تابناک ہے"(۸)

اور یہی مقام اقبال کے نظریہ ثبات فن کا ابلاغ بھی کرتا ہے!

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ فن کی ہے خون جگر سے نمود!

قطرہ خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے صدا سوز و سرور سرود

خون جگر سے مراد جذبہ عشق ہے یہ صرف فنکار یا معمار کا جذبہ، عشق ہی ہے جس نے اس کے شاہکار کی صورت میں اپنی بقا کا سامان پیدا کر لیا ہے۔ فنون لطیفہ کی تمام تر اقسام کی حیات بخشی اور ثبات و دوام کا دار و مدار فنکار کے جذب دروں یا خون جگر پر ہے یہ خون جگر یا جذبہ، عشق ہی ہے جو بے روح فن پاروں کو شاہکار بنا کر ان میں زندگی کی سی شان پیدا کر دیتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں!

"صفات الٰہیہ میں بھی ایک پہلو جمال کا ہے، دوسرا پہلو جلال کا ـــــ خدا کی ذات میں جلال و جمال کی صفات میں کوئی تضاد نہیں اسی طرح فن کا کمال یہ ہے کہ اس میں بھی یہ دونوں اس طرح ایک دوسرے میں سموئے ہوں کہ ان کا ظاہری تضاد ایک وحدت میں رفع ہو جائے مسجد قرطبہ میں اقبال کو یہی اعجاز نظر آیا!

تیرا جلال و جمال ، مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل، تو بھی جلیل و جمیل

تیری بنا پائیدار ، تیرے ستون بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجوم نخیل (۹)

بے شمار ستونوں کو ہجوم نخیل سے تشبیہ دینا کتنا دل کش ہے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں مسجد قرطبہ ایک جلیل القدر قوم کی جفاکشی، جان بازی اور بلند خیالی کی زندہ تصویر ہے۔ سنگ وخشت کے ذریعے کسی نے اپنے سوز دل کو ظاہر کیا ہے(۱۰)

یہ سنگ وخشت کو اپنے سوز دل سے رنگ ثبات دوام دینے والا کون ہے؟ اقبال کے الفاظ میں یہ مرد خدا یا بندہ مومن ہے۔ نظم مسجد قرطبہ کے حوالے سے اقبال کا تصور مرد مومن بھی واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔

تجھ سے ہوا آشکا بندہ مومن کا راز
اسکے دنوں کی تپش، اس کی شبوں کا گداز

اس کا مقام بلند اس کا خیال عظیم
اس کا سرور اس کا شوق اس کا نیاز، اس کا ناز

ہاتھ ہے اللہ کا، بندہ مومن کا ہاتھ
غالب وکار آفریں، کار کشا ، کارساز

خاکی و نوری نہاد، بندہ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی ، اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دل فریب، اس کی نگہ دل نواز

نرم دم گفتگو ، گرم دم جستجو
رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاکباز

نقطہ پرکار حق، مرد خدا کا یقین
اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ
حلقہ، آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

جذبہ عشق کے جملہ اسرار کی نقاب کشائی مردان خدا کا نصیب ہوتی ہے، مردان خدا یا بندہ مومن ہی وہ ہے جو پہلے خود اپنی ذات کی تہذیب و ترتیب کرے اور جب اسکا شفاف سینہ عشق کی آگ سے لبریز ہو جائے تب وہ زمان

ومکان کی پابندیوں میں رخنہ انداز ہو اور موت کے ہاتھ سے زندگی چھین لے۔ اس بند میں اقبال نے بندہ مومن کی صفات کے بیان میں فن کی ارفع بلندیوں سے بھی تجاوز کیا ہے۔

نظم مسجد قرطبہ میں اقبال کی قادر الکلامی نے ایمانی اثر آفرینی کا طلسم بھی پیدا کیا ہے۔

کعبہ ارباب فن ، سطوت دین مبین
تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں

ہے تہ گردوں اگر حسن میں تیری نظیر
قلب مسلماں میں ہے اور نہیں ہے کہیں!

آہ وہ مردان حق! وہ عربی شہسوار
حامل خلق عظیم، صاحب صدق و یقین

جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمز غریب
سلطنت اہل دل فقر ہے، شاہی نہیں!

جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب
ظلمت یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں

جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی
خوش دل و گرم اختلاط، سادہ و روشن جبین

آج بھی اس دیس میں عام ہے چشم غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشین

بوئے یمن آج بھی اس کی ہواؤں میں ہے
رنگ حجاز آج بھی اس کی نواؤں میں ہے

اقبال کو ترکیب سازی کا بادشاہ کہا جا سکتا ہے۔ وہ نادر و نایاب تراکیب اختراع کرتے ، ان میں حسن و معنی کا سمندر بند کر دیتا ہے۔ اس طرح سے اقبال نے کم سے کم الفاظ استعمال کر کے زیادہ سے زیادہ ابلاغ پر قدرت حاصل کی۔ یہاں مسجد قرطبہ کی عظمت ، بزرگی ، فنون لطیفہ میں اسکے برتر مقام اور ماہرین فن کے نزدیک اس کا ملیت کو کعبہ ارباب فن کہہ کر اور مسلمانوں کے لئے اس کے فخر کو سطوت دین مبین میں سمو دیا ہے اور اگلے مصرعے میں پوری سرزمین اندلس کی شان اور عظمت کی وجہ اسی مسجد کو قرار دیدیا صرف یہ کہہ کر!

تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی سرزمیں

مزید پر لطف وہ چند اشعار ہیں جن میں انہوں نے مسلمانان اندلس کی پوری تاریخ رقم کر دی ہے بات آہ سے

شروع کرتے ہیں کہ اس تاریخ کا ظاہری انجام المیہ تھا، پھر ذرا ان تراکیب کی معنویت پر غور کیجئے مردان حق، عربی شہسوار، حامل خلق عظیم، صاحب صدق و یقین، ان چار ترکیبوں میں یہ ابلاغ سمو دیا ہے کہ اندلس کی سرزمین کو فتح کرنے والے عربی کس سرشت، اخلاق اور معیار کے لوگ تھے پھر اس کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے اس خطہ ارضی پر کس طرح حکومت کی، سلطنت اہل دل فقر ہے شاہی نہیں اور یہ کہ ان کی نگاہوں سے تربیت شرق و غرب ہوئی، ان کی خرد راہ بیں نے ظلمت یورپ کو دور کیا۔ غرض عربی مسلمانوں کے اس سرزمین پر ورود، یہاں قیام، انداز حکمرانی، اثرات حکمرانی علم و فن میں یورپ کی رہنمائی۔ گویا مسلم اندلس کی پوری تاریخ کو ذہن میں تازہ کر دیا تاریخ کا علم رکھنے والے ان چند شعروں میں وہ لذت محسوس کر سکتے ہیں جو بیسیوں کتابوں کی ورق گردانی کے بعد اخذ ہوتی ہو اور پھر آخری دو شعروں میں اہلیان اندلس میں عربوں کی باقی ماندہ اوصاف جمیل کا تذکرہ دلاویز طریقے سے کرتے ہیں۔ اندلسیوں کا خوش دل و گرم اختلاط، سادہ روشن جبین اور حامل چشم غزال ہونا انہی مردان حق کے لہو کا اثر ہے۔ لگتا ہے کہ جیسے اندلس کی رگوں میں آج بھی انہی عرب شہسواروں کا خون گردش کر رہا ہو۔

رمز و ایمائیت کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے صرف دو شعروں میں اقبال مسجد قرطبہ کی صدیوں کی ویرانی اور انقلاب ثانی کے انتظار کو رقم کرتے ہیں۔

دیدہ انجم میں ہے تیری زمین آسماں
آہ کہ صدیوں سے ہے تیری فضا بے اذاں
کون سی وادی میں ہے کون سی منزل میں ہے
عشق بلا خیز کا قافلہ سخت جاں!

اقبال کو عشق بلا خیز کے قافلہ سخت جاں کا شدت سے انتظار ہے اس لئے ہے کہ اب ان کے خیال میں اس کی کارفرمائی کا وقت آن پہنچا ہے اگلے چند اشعار میں اس رمز کو افشا کیا ہے وہ صرف چند اشعار میں جرمنی کی تحریک اصلاح، انقلاب فرانس اور احیائے ملت اطالیہ کا ذکر کر کے کہتے ہیں کہ ان انقلابات نے تو اہل مغرب کی تقدیر کا رخ ہی موڑ دیا ہے۔ شاعر سمجھتا ہے کہ اب ملت اسلامیہ کی باری ہے کہ اس کے احوال میں انقلاب عظیم پیدا ہو۔

دیکھ چکا المنی، شورش اصلاح دیں
جس نے نہ چھوڑے کہیں نقش کہن کے نشاں

حرف غلط بن گئی عصمت پیر کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتی نازک رواں

چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگر گوں ہوا مغربیوں کا جہاں

ملت رومی نژاد کہنہ پرستی سے پیر
لذت تجدید سے وہ بھی ہوئی پھر جواں

ڈاکٹر یوسف حسین خان اس کیفیت کے بارے میں لکھتے ہیں کہ، شاعر گریز کے طور پر یورپ کے مختلف انقلابوں کا حال بیان کرتا ہے جرمنی کی تحریک اصلاح مذہبی اور فرانسیسی انقلاب نے اہل مغرب کی زندگی کی کایا پلٹ دی۔ یہ انقلاب زمانے کی رفتار کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہیں۔ شاعر یہ باتیں کرتا جاتا ہے۔ لیکن یہ محض اوپری باتیں ہیں اس کی دل کی تہہ میں اصل بات اور ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح ہسپانیہ آج وہ نہیں ہے جو سات صدی قبل تھا اس طرح اس پر تعجب نہ کرنا چاہیئے اگر وہ قوم جس نے مسجد قرطبہ بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھے اور باوجود اپنی کہن سالگی کی لذت تجدید سے پھر جوان ہو جائے۔ وہ اس ضمن میں اٹلی کی مثال پیش کرتے ہیں اور اس سے اپنے حسب دل خواہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔ اگر ایسا ہوا تو دنیا پھر ایک زبردست انقلاب دیکھے گی جس کے سامنے پچھلے انقلاب ماند پڑ جائیں گے وہ کہتے ہیں۔

روح مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
راز خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں

دیکھئے اس بحر کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا؟؟

مسجد قرطبہ دریائے کبیر کے کنارے واقع ہے۔ شاعر اس دریا کے کنارے ایک خواب دیکھتا ہے اس خواب کی تعبیر وہ صاف صاف بیان نہیں کرتا۔ اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ صاف صاف کہے گا تو لوگ اسے مجذوب کی بڑ سمجھیں گے۔ خصوصاً اہل مغرب جو عقل کے پرستار اور ٹھنڈی مٹی کے بنے ہوئے ہیں ان مجذوبانہ باتوں کو سن کر پریشان ہو جائیں گے، تقدیر کے پردے میں جو نیا عالم مضمر ہے اس کی سحر اب تک تو صرف شاعر کی آنکھوں میں بے حجاب ہوئی ہے لیکن وہ دن دور نہیں جب دوسرے بھی اسے دیکھ لیں گے اس جذب و کیف کے عالم میں شاعر جو خواب دیکھتا ہے وہ حقیقت ہے اور اس حقیقت پر اسے پورا ایمان ہے وہ کہتا ہے!

آب رواں کبیر تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب

عالم نو ہے ابھی پردہ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اسکی سحر بے حجاب

پردہ اٹھادوں اگر چہرہ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواوں کی تاب

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب(۱۱)

اس بے مثل نظم کہ جس کی دلاویزی و دل نوازی میں کسی کو کلام نہیں، کا آخری شعر پورے موضوع کا احاطہ کرتے ہوئے زمان سوز اور حیات ساز جذبۂ عشق کو کسی بھی نقش یا نفس کی وجہ ثبات بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوئی بھی نصب العین اس کے بغیر پایہ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتا۔ یہ اقبال کا نظریہ فن بھی ہے اور فلسفہ اثبات دوام بھی۔

نقش ہیں سب نا تمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

حوالہ جات

۱۔ مکتوب بنام شیخ محمد اکرم، محررہ ۲ مارچ ۱۹۳۳ء مشمولہ: کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد سوم، مرتبہ مظفر حسین برنی ص ۳۳۳۔
۲۔ اقبال کی طویل نظمیں، ص ۱۶۱۔
۳۔ جگن ناتھ آزاد، مضمون: اقبال کی اردو شاعری، مشمولہ مجلہ نگار پاکستان اقبال نمبر، کراچی، ۱۹۶۲ء، ص ۱۷۔
۴۔ روحِ اقبال، ص ۱۰۵، ۱۰۶۔
۵۔ ترجمہ از سورۃ ۱۳، آیات ۳، ۴۔
۶۔ فکرِ اقبال، ص ۳۲۹۔
۷۔ ایضاً، ص ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲۔
۸۔ شیلا میڈولف مضمون: مسجد قرطبہ، کشف یا فنا مشمولہ، کتاب اقبال ممدوح عالم، ص ۲۱۴، ۲۱۵۔
۹۔ فکر اقبال، ص ۴۷۳۔
۱۰۔ روح اقبال، ص ۱۰۷۔
۱۱۔ ایضاً، ص ۱۰۷ تا ۱۰۹۔

کتابیات:

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال (لاہور: بزمِ اقبال، اشاعت پنجم ۱۹۸۳ء)۔
۲۔ یوسف حسن خان، روحِ اقبال (لاہور: آئینہ ادب اشاعت ۱۹۸۴ء)۔
۳۔ اقبال ممدوحِ عالم، مرتبہ سلیم اختر (لاہور: بزمِ اقبال اشاعت اول ۱۹۷۸ء)۔
۴۔ عابد علی عابد، شعرِ اقبال، (لاہور: بزمِ اقبال، اشاعت دوم، ۱۹۷۷ء)۔

۵۔ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو) (لاہور: شیخ غلام علی، پبلشرز، اشاعت ششم ۱۹۸۴ء)۔
۶۔ نذیر احمد، تشبیہات اقبال، (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، اشاعت اول ۱۹۷۷ء)۔
۷۔ رفیع الدین ہاشمی، اقبال کی طویل نظمیں (لاہور: ذکوب پبلشرز، اشاعت اول، ۱۹۷۰ء)۔۔
۸۔ مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم (دہلی: اردو اکادمی اشاعت اول، ۱۹۹۳ء)۔
۹۔ مجلہ، نگار پاکستان، اقبال نمبر، کراچی، ۱۹۶۲ء۔

☆☆☆☆

maablib.org

ڈاکٹر وحید عشرت

اقبال اور جمہوری خلافت کا تصور

علامہ اقبال کے عمرانی اور سیاسی افکار کے مطالعے سے ہم جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ یہ ہے کہ علامہ اقبال مغربی جمہوریت کو اس کے سیکولر رویے اور مادر پدر آزاد ہونے کی وجہ سے ناپسند کرتے تھے مگر جمہوری روح جس میں حریت فکر اور آزادی رائے عام ہے، کو قبول کرتے تھے وہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں نہ تو سیکولر جمہوریت آئے نہ لبرل ازم کے نام پر بے راہ روی پیدا ہو، مگر عصر حاضر میں مسلمان جمہوری روح سے استفادہ کر کے خود اپنے نظام خلافت کو اجتہاد کے ذریعے ایک ایسے منتخب نظام میں بدل دیں جس میں فرد سے زیادہ جماعت مقتدر ہو۔ اسلامی ریاست کے سیاسی عمرانی اور معاشی معاملات چلانے کے لئے ایک منتخب ایوان تشکیل پائے جو ہماری عظیم فقہی روایت سے اصولی رہنمائی لے کر جدید عصری تقاضوں کے مطابق خود ایک جدید فقہ، نظام مدنیت یا نظام حیات متشکل کرے یہ ایسا اصول، ہو جس سے فرد کا روحانی استخلاص ہو سکے اور اس بنیادی اصول کی عالمگیریت سے انسانی معاشرے کا ارتقا بھی روحانی اساس پر ہوتا رہے۔ فرد کے روحانی استخلاص اور انسانی معاشرے کے ارتقا کے اس بنیادی اصول کا استخراج اقبال کے ہاں کائنات کی روحانی تعبیر پر ہے(۱)۔ جو مادے کے بارے میں جدید طبیعیات کے اس انکشاف کے بعد کہ مادہ قابل تحویل بھی ہے اور قابل فنا بھی اقبال نے قرآن کے تصور توحید پر ایک نئی مابعد الطبیعیات کو اٹھان دیتے ہوئے اپنائی۔

وہ اشعار جن میں اقبال نے جدید مغربی جمہوریت پر تنقید کی ہے(۲) وہ چونکہ سب کو ازبر ہیں لہٰذا میں انہیں یہاں دہرانے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا، مگر جو اعتراضات ان اشعار سے ابھرتے ہیں وہ مغرب کے فلاسفہ اور جمہوریت کے نقاد پہلے بھی کہہ چکے ہیں۔ مغربی فلاسفہ کے الزامات بھی زیادہ تر وہی ہیں جو یونانی جمہوریت کے اولین نقاد سقراط نے کہے ہیں اور اس کا جو حل سقراط نے تلاش کیا، وہی حل یہ تمام لوگ بھی پیش کرتے ہیں ہم سقراط اور مغربی فلاسفہ کے جمہوریت پر اعتراضات کو اقبال کی زبان میں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ مغرب کا جمہوری نظام یورپ کی پرانی قیصریت یا بادشاہی نظام کی ہی ایک صورت ہے اور اس نظام کے پردے میں یورپ کا پرانا سرمایہ دارانہ استبدادی نظام کارفرما ہے۔ لہٰذا اس نظام میں آزادی ایک التباس

کے سوا کچھ نہیں

۲۔ پارلیمنٹ یا مجلس آئین ایک مجلس مباحثہ اور سرمایہ داروں کے اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والا ایک ادارہ ہے۔

۳۔ جس طرح دو سو گدھوں کے دماغ جمع کرنے سے ایک انسانی دماغ وجود میں نہیں آسکتا۔ اسی طرح عوام کی اکثریت سے ایک مرد عاقل یا مرد مومن کی تلاش نہیں ہو سکتی۔ جمہوریت ایک ایسا نظام حکومت ہے جس میں افراد کی اکثریت فیصلہ کرتی ہے افراد کی اہلیت کو مدنظر نہیں رکھا جاسکتا۔ حالانکہ ایک مرد دانا کئی ہزار افراد سے زیادہ موثر اور بہتر ہوتا ہے۔

۴۔ جمہوریت کا چہرہ تو روشن ہے مگر اس کا اندرون چنگیز کی طرح تاریک ہے۔ یورپ نے انسان کی بیداری کی وجہ سے شہنشاہیت کو نئے ریپر میں پیش کیا ہے۔ جمہوریت کے ادارے الیکشن، ممبری، کونسل اور صدارت وغیرہ نئی تہذیب کے گندے انڈے ہیں اور یورپ نے آزادی کے نام پر یہ پھندے بنا رکھے ہیں۔

۵۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اہل مشرق کا دکھ یہ ہے کہ وہ تقلید پر ریجھے ہوئے ہیں۔ اور مغرب کے جملہ امراض کا سبب یہ جمہوریت ہے جس میں افراد کو تولنے یعنی ان کی اہلیتوں کو مدنظر رکھنے کی بجائے ان کی تعداد کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا علامہ اقبال کے اعتراضات کا لب لباب سقراط کے الفاظ میں صرف اس قدر ہے کہ پارلیمنٹ ایک مجلس مباحثہ ہے جس میں سرمایہ داروں کے مفادات کے محافظ اپنی دولت کے بل پر آجاتے ہیں جہاں فیصلے اکثریت کرتی ہے جبکہ پارلیمنٹ میں جمع ہونے والے دو سو گدھوں سے ایک مرد عاقل تلاش کر لیا جائے تو یہ زیادہ صائب ہے ایک مرد دانا کئی ہزار افراد سے بہتر اور موثر ہے (۳) ان تمام اعتراضات کے پس پردہ "فلاسفر کنگ" کا سقراطی یا افلاطونی خیال حرکت زن ہے اور اس خواہش میں جب خود افلاطون ایک ریاست میں اپنی جمہوریہ بنانے گیا تو بادشاہ نے اسے ہی غلام بنا کر بیچ ڈالا۔ تاریخ جانتی ہے کہ سقراط کا یہ نظریہ کہیں بھی تعبیر نہ پاسکا۔ اس لیے کہ جمہوریت اگر سرمایہ دارانہ مفادات کا تحفظ کرتی ہے تو اس کے مقابل ملوکیت مطلق العنانیت جاگیرداریت کے مفادات کی محافظ ہے۔ جہاں تک شورائیت کا تعلق ہے تو یہ دراصل کوئی نظام ہی نہیں یہ تصور اموی مسلمان خلفاء اور ان کے بعد کے خلفاء اور بادشاہوں نے اسلامی سیاست میں اپنی ملوکیت کو تازہ اور پختہ کرنے کے لئے درباری مفکروں کے ذریعے پیش کیا تا کہ مسلمان اس برگ حشیش سے بہلے رہیں اور قرآن کی اصل روح سے آگاہی حاصل کر کے تخت و تاج نہ اچھال دیں۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی اگر کوئی بادشاہ، آمر یا فسطائی حکمران اقتدار میں آتا ہے تو وہ شوریٰ بنانے کی کوشش کرتا ہے تا کہ اس کا کام نظام حکومت میں شرکت نہ ہو بلکہ وہ محض ایک مشاورتی بورڈ ہو جس کے مشوروں کو وہ جب چاہے شرف پذیرائی دے اور جب چاہے ردی کی ٹوکری میں پھینک دے اور خود ہی شوریٰ

مقرر کرے اور خود ہی جب چاہے اس کو اپنے ایک فرمان سے گھر بھجوا دے اور وہ مردِ عاقل، فلاسفر کنگ اور مردِ مومن بن کر راج پاٹ چلاتا رہے یہ بے دست و پا شورائیت قرآن اور خدا کا مقصود نہیں ہو سکتی۔
جس طرح سقراط سے لیکر نطشے ۔ اسپنگلر ، ہنری بیل، لاسکی، رسل ، مارٹن ہیوبر اور جمہوریت کے دیگر نقاد کنفیوژڈ ہیں (۳) کہ انہیں عوام کے معاملات میں عوام کی رائے پسند نہیں اور وہ کسی مردِ عاقل کی آمریت کو پسند کرتے ہیں اسی طرح اقبال بھی مردِ مومن کے متلاشی ہیں جو ایسا مردِ عاقل بھی ہو جو معاشرے کے مختلف حصوں سے منتخب افراد جنہیں اقبال گدھے کہتے ہیں پر بھاری ہو۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ کسی معاشرے کے عوام کے منتخب نمائندوں کو یعنی سب کو ہی گدھا سمجھنا کہاں تک صائب ہے اور دوسری بات یہ کہ مردِ عاقل جیسے ہما کی تلاش پوری قوم کیسے کرے اور اسے کہاں ڈھونڈے۔ جو ریاست کے معاملات بھی چلا سکتا ہو ایک طرف تو اقبال، اجتماعی حق بھی فرد سے ادارے کو دینے کی بات کرتے ہیں اور دوسری طرف جمہوریت کو مسترد کر کے مردِ حق اور مردِ مومن کی تلاش کو ہمارے دکھوں کا مداوا قرار دیتے ہیں حالانکہ ہر اقتدار پر براجمان شخص خود کو مردِ مومن اور مردِ حق ہی تصور کرتا ہے۔ یہ وہ مخمصہ ہے جو جمہوریت کے نقادوں سے حل نہیں ہو پایا۔ مردِ مومن مردِ حق کا اور ایک مثالی حکمران کا مسلمانوں میں معیار حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ ہیں اور انکا دورِ حکومت ہے بلاشبہ ایک مثالی دور تھا اور حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ مثالی حکمران تھے۔ مگر لوگ نجانے یہ کیوں بھول جاتے ہیں کہ ان کی تمام تر کامیابیوں کا سہرا خود ان دو عظیم شخصیتوں کی ذاتی خوبیوں اور فہم و فراست پر تھا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا دور مختصر تھا اور حضرت عمر فاروقؓ ابھی اصلاحات کے عمل میں تھے کہ شہید کر دیئے گئے۔ خود وہ اپنے بعد کے حالات کے بارے میں متردد تھے اور تاریخ نے دیکھا کہ ان کے بعد اسلامی ریاست کمزور ہوتی چلی گئی حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد دورِ فتن شروع ہو گیا۔ جنگ و جدال، کشت و خون اور سیاسی ابتری کے دور سے حضرت علیؓ کی خلافت کو گذرنا پڑا اور خلافت کے نام پر اموی ملوکیت قائم کر دی گئی۔ مگر اس ملوکیت کی بنیاد اتنی مضبوط تھی کہ نواسہ رسول ﷺ اور ان کے کنبے کا گرم خون بھی اس کی بنیادوں کو نہ ہلا سکا اور وہی مسلمانوں کا مقدر بن گئی۔ آخر یہ خلافت اور ملوکیت ترکی میں سلطان عبدالمجید اور برصغیر کے آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر کے ذریعے انجام کو پہنچی اور پورے عالمِ اسلام کو مغرب کی غلامی تحفہ میں دے گئی۔ اس پس منظر اور مغرب کے جمہوری تجربات کے پیش منظر سے جب کوئی مفکر، دانشور اور سیاست کار عصرِ حاضر میں ہمارے لیے کوئی نیا نظام تراشنے کی کوشش کرتا ہے تو ہمارے ماضی کے تضادات اور ابہامات اور عصری تقاضوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نتائج و عواقب اسے کسی واضح سمت کی طرف باہر نکلنے ہی نہیں دیتے۔ پاکستان اور عالمِ اسلام میں کسی واضح سیاسی سماجی اور معاشی نظام کی تشکیل میں یہی تضادات اور ابہامات ہمارے لیے روگ بنے ہوئے ہیں اور ہمیں گھنے جنگل کی کسی دھند میں سے راستہ نکالنا پڑ رہا ہے جہاں ہاتھ کو ہاتھ سجھائی نہیں دیتا۔
اقبال کی طرف سے جمہوریت کی مخالفت کی ایک بڑی وجہ برصغیر کی وہ نازک صورتحال بھی ہے جس میں ہندو

اکثریت میں اور مسلمان اقلیت میں تھے۔ متحدہ ہندوستان میں جمہوریت کی حمایت کا مطلب مسلمانوں کے لئے غلامی خریدنا تھا۔ جو اقبال سمیت کسی بھی ذی ہوش مسلمان کے لئے ممکن نہ تھا۔ ایک ایسی پارلیمنٹ جس میں غیر مسلم ایک بڑی تعداد میں ہوں اقبال اسے اجتہاد کا حق دینے کو بھی تیار نہیں تھے (۴)۔ جمہوریت کی مخالفت میں برصغیر کی مخصوص صورت حال نے بھی انہیں نفسیاتی طور پر جمہوریت کا نقاد بنا دیا۔ اقبال کے شعروں میں جمہوریت پر جو تنقید موجود ہے اس کے برعکس جب ہم ان کے نثر پاروں کو دیکھتے ہیں تو جمہوریت کے بارے میں ان کے ہاں نرم گوشہ موجود ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی افزا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سردست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل" (۵)

پھر فرماتے ہیں:

"یہ بحالت موجود تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں سے ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیئے۔ اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں حتی کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں"۔ (۶)

علامہ فرماتے ہیں

"جہاں تک مسئلہ خلافت کا تعلق ہے مجلس ملیہ نے اپنا حق اجتہاد کس طرح استعمال کیا۔ سنی نقطہ نظر سے خلیفہ یا امام؛ منصب چونکہ ایک امر واجب ہے لہٰذا اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو منصب کو افراد کی ایک جماعت، بلکہ ایک منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علما نے اس سلسلے میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ نظر برتا سر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی اس لئے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ثانیاً ان قوتوں کا بھی لحاظ کر لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے" (۸)

علامہ کے اس واضح اقتباس کے بعد کہ جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے سے ان کے جمہوری خیالات واضح ہیں۔ وہ اسلامی ریاست کے لئے جمہوری طرز حکومت کو ناگزیر اور روح عصر کے مطابق سمجھتے ہیں اور اس اسلامی یا روحانی جمہوریت کو اسلام کے سیاسی اور سماجی نصب العین سے ہم آہنگ کرنے کے لئے فقہ اسلامی کی جرات سے تعبیر کو بھی ناگزیر تصور کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "ہمیں چاہیے کہ فقہ اسلامی کی تشکیل نو میں جرات

سے کام لیں، لیکن یہ کام محض اس زمانے کے احوال و ظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم ہے"(۱۰)

میں سمجھتا ہوں کہ علامہ کے جمہوری تصور کے ساتھ اسے منسلک کیا جائے تو ان کے سیاسی نظریے کی بہتر تفہیم ہوتی ہے کہ وہ جدید اسلامی جمہوری کی اٹھان مغربی جیورس پروڈنس کے لبرل یا سیکولر اصولوں پر رکھنے کی بجائے اسلامی فقہ پر رکھنا چاہتے ہیں تاہم اس اسلامی فقہ کی جرات اور احتیاط سے موجودہ زمانے کے احوال و ظروف کے مطابق تعبیر اور آئندہ کے تقاضوں اور نصب العینوں کو تراشنے والی ہو اور وہ مسلمانوں کے لئے موجودہ عصری ضرورتوں کا ہی لحاظ نہ کرے بلکہ اسلام کے عالمی سطح پر اخلاقی، سیاسی اور تہذیبی نصب العین کی صورت گر بھی بنے تا کہ اسلام نوع بشر کے مصائب و آلام ختم کر کے اسے وہ بڑے آئیڈیل دے سکے جو توحید کے تصور اور توحید انسانیت کے سماجی مظاہرات کو بروئے عمل لا سکیں اس سلسلے میں ہی اقبال ایشیا کے نئے معاشی تجربے کے حوالے سے اسلام کے معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کی تفہیم حاصل کرنے کے لئے کہہ رہے ہیں "اور کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کے روحانی استخلاص اور عالمگیر نوعیت کے اس بنیادی اصول کی ضرورت پر زور دے رہے ہیں جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا ہے علامہ کہتے ہیں:

"ہمیں چاہیئے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشوونما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے"(۱۱)

جمہوریت کی مغربی فلاسفہ کی تعریفوں اور مغربی جمہوریتوں کو ایک طرف رکھ کر دیکھیں تو جمہوریت کے دو بنیادی اوصاف ایسے ہیں جو اس کی روح بھی ہیں اور ہمیں صرف وہی اصول درکار ہیں ایک ریاست کی ہیئت حاکمہ کی تشکیل میں عوام کی شمولیت جو وہ بیلٹ کے ذریعے کرتے ہیں اور مسلمان بیعت کے ذریعے۔ ممکن ہے بیلٹ کا لفظ بھی بیعت سے ہی اخذ ہوا ہو۔ وہ حریت فکر جو حکومت کے انتخاب اور اس کے احتساب کے لئے اسلام بھی اپنے شہریوں کو راعی کہہ کر دیتا ہے "اور تم میں سے ہر ایک راعی ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جواب دے۔"(۱۳) دوسرا اصول جس کے تحت جمہوریت، حکومت کی تبدیلی کا اپنے عوام کو صحت مندانہ طریق اور حق دیتی ہے اور ایک مقررہ عرصے کے بعد نئی حکومت کے قیام کی راہ سجھاتی ہے تا کہ حکومت کی تبدیلی ایک عام معمول کے مطابق بغیر کسی کشت و خون کے ہو جائے۔ مسلمان حاکموں کو پہلے اصول پر اتنا اعتراض نہیں جتنا دوسرے پر ہے کیونکہ ان کے نزدیک اقتدار چھوڑنے کا تصور بڑا روح فرسا ہے۔ دوسرے حکمران عوام کا مشورہ تو قبول کر سکتے ہیں مگر مشورے کو مسترد کرنے کا اختیار نہیں چھوڑنا چاہتے اپنی مرضی اور اقتدار پر انہیں کوئی قدغن قبول نہیں اسلئے وہ جمہوریت کو اسلام کے منافی تصور کرتے ہیں ہر مقتدر ظل الٰہی اور ظل سبحانی سے کم درجے پر آنے کو تیار نہیں اور وہ خود کو

فلاسفر کنگ یا عقلِ کل یا دنیا کا عاقل ترین انسان تصور کرتا ہے جس کے لئے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ عاقل ترین نہ ہوتا تو اقتدار کا ہما ان کے سر پر کیوں بیٹھتا۔

اسلام کی جمہوری ریاست میں یا اقبال کے روحانی جمہوریت کے تصور میں انسان کی روئے زمین پر حیثیت خدا کے خلیفہ الارض کی ہے زمین پر خدا کا نائب۔ خدا کی مرضی اور منشا کو زمین پر نافذ کرنے والا۔ لہٰذا مغربی جمہوریتوں میں اگر اقتدار اعلیٰ عوام کی ملکیت ہے تو اسلامی ریاست میں اقتدار اعلیٰ خدا کی ملکیت ہے وہ مقتدر اعلیٰ ہے مسلمان خدا کے خلیفہ اور نائب کی حیثیت سے اس اقتدار اعلیٰ کو برت سکتے ہیں اور خود پر معاشرے پر اور ریاست پر لاگو کر سکتے ہیں۔ مغربی جمہوریت میں ملک کے عوام چاہیں تو شراب، جوئے یا کسی بھی عمل گناہ کو جائز قرار دے سکتے ہیں مگر پوری اسلامی ریاست اور اس کے عوام شراب کو، جوئے کو، سود کو یا کسی حرام کو مباح اور جائز قرار نہیں دے سکتے۔ اقتدار اعلیٰ صرف خدا کو ہی سزاوار ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آزری (۱۴)

جس طرح اسلام میں کوئی فرد خدا کے بالمقابل مقتدر اعلیٰ ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا اسی طرح کوئی جماعت گروہ فقہا، مولوی یا صالحین کی جماعت خدا کے مقرب ہونے اور اقتدار اعلیٰ کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ اسلامی ریاست کسی بھی مفہوم میں تھیا کریسی نہیں، اس لئے کہ اسلامی قوانین کی تعبیر و تشریح اور ان کے نفاذ کی اسلام نے ذمہ داری کسی ایک جماعت اور گروہ پر نہیں ڈالی بلکہ ہر مسلمان راعی ہے اور اس کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ مولانا حنیف ندوی لکھتے ہیں۔ "چودہ سو سال کی تاریخ میں ایک مثال بھی ایسی نہ ملتی ہو کہ علما فقہا اور محدثین نے بحیثیت ایک ادارہ یا جماعت کے کبھی سیاسی اقتدار کی خواہش و آرزو کا اظہار کیا ہو یا کبھی عنان اقتدار ان کے ہاتھ لگی ہو" (۱۵)۔ پروفیسر محمد مظہر الدین صدیقی بھی اسلام میں تھیا کریسی کے تصور کو مسترد کرتے ہیں (۱۶) اسلام میں ہر مسلمان کی رائے ایک جیسا احترام رکھتی ہے اس لئے کہ ہر مسلمان خدا کا نائب اور خدا کی امانت کا امین اور جواب دہ ہے۔

جمہوریت سے اگر ہم ذہنی طور پر بعد محسوس کرتے ہوں کہ یہ ایک مغربی اصطلاح ہے تو ہم اسے اپنے تہذیبی شعور سے قریب کرنے کیلئے جمہوری خلافت کی اصطلاح بھی استعمال کر سکتے ہیں، جمہوری سے مراد عوام کی رائے سے منتخب اور خلافت سے مراد ایک ایسا نظام ہے جس میں اقتدار اعلیٰ کا مالک خدا اور اس کا رسول ﷺ ہو اور جس میں مسلمانوں کو ووٹوں سے منتخب اہل رائے حکومت کریں اور قانون سازی کریں اور ریاست کا نظم و نسق چلائیں اس جمہوری خلافت کے نظام میں حکومت کے لئے طریق تشکیل انتخاب ہو ووٹر کے لئے اگر کوئی شرط نہ بھی ہو تو امیدوار کے لئے شرائط قائم کی جا سکتی ہیں اور یہ منتخب پارلیمان بھی ایک مقررہ مدت کے لئے ہو۔

جمہوریت یا جمہوری خلافت کی کامیابی کے لئے بھی کچھ شرائط لازمی ہیں جن میں تعلیم سب سے ضروری ہے،

دوسرے جمہوری خلافت کے لئے ملک کے عوام کا معاشی طور پر خوشحال ہونا اور ملک میں حکومت، پولیس، عدلیہ اور عوام کا قانون کی بالادستی پر ایقان اور قانون کی حکمرانی کی حفاظت پر کمربستہ رہنا اشد ضروری ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عوام کے سیاسی، اخلاقی اور عمرانی شعور کی تعلیم و تربیت بھی بہت ضروری ہے ملک میں اخبارات، ذرائع ابلاغ اور بحث و نظر کی آزادی ہو مگر کسی بھی فرد اور ادارے کو قانون، اسلامی نظریہ حیات اور ریاست کے خلاف غیر صحت مندانہ مادر پدر اظہار کی اجازت نہیں ہونی چاہیے ریاست کا ہر فرد اور ادارہ ریاست کے آئین کے اندر ہر طرح کے حق اور آزادی کا سزاوار ہے۔ جمہوری خلافت کے اس تصور کے تحت ہم عصر حاضر میں ایک مثالی اسلامی جمہوری اور فلاحی ریاست کی تشکیل کر سکتے ہیں۔

حواشی و حوالہ جات:

ا۔ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور، مئی 1983، ص 275۔

(الف) ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام

جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو) (بانگ درا) اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور۔

(ب)

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی
ز موراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نمی آید

محمد اقبال، کلیات اقبال، (فارسی) (پیام مشرق) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

بعد شکریہ، الماس، اقبال نمبر، ص 216-208۔

(ج)

فرنگ آئین جمہوری نہاد است
رسن از گردن دیوے کشاد است
چو ہزن کاروانے درتگ و تاز
شکم ہا بہر بانے درتگ و تاز
گرو ہے را گرو ہے درکمین است
خدا یش یارا گر کارش چنین است
زمن دہ اہل مغرب را پیامے
کہ جمہوراست تیغ بے نیامے

اقبال، کلیات اقبال، (فارسی) (زبور عجم)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

(د)

تو نے دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام
چہرے روشن اندرون چنگیز سے تاریک تر

اقبال،کلیات اقبال (اردو) (ارمغان حجاز)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔

(ش)

اٹھا کر پھینک دوباہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الیکشن، ممبری، کونسل صدارت
بنائے خوب آزادی کے پھندے
میاں نجار بھی چھیلے گئے ساتھ
نہایت تیز ہیں یورپ کے رندے

اقبال،کلیات اقبال اردو (بانگ درا)، اقبال اکادمی، لاہور۔

(ص)

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید
وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری

کلیات اقبال، اردو۔

(۳) ول ڈیورانٹ، داستان فلسفہ ترجمہ: سید عابد علی عابد، مکتبہ فرینکلن، لاہور ص ۴۴۔
(۴) فراق تحسین، جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ، لاہور ۱۹۸۳ اس میں انہوں نے تمام اہل مغرب کے جمہوریت پر اعتراض نقل کئے ہیں۔
(۵) عبدالحمید ڈاکٹر۔ اقبال بحیثیت مفکر پاکستان، اقبال اکادمی پاکستان۔ لاہور طبع دوم۔ ۱۹۸۸ء، ص ۲۲۔۲۶، نیز دیکھیے خطبہ الٰہ آباد ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ کی یہ عبارت غور سے دیکھا جائے تو ہندو بھی کوئی واحد الجنس قوم نہیں۔ پس یہ امر کسی طرح بھی مناسب نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال رکھے بغیر ہندوستان میں مغربی جمہوریت کا نفاذ کیا جائے"
(۶) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، مئی ۱۹۸۳ء، ص ۲۶۸۔
(۷) ایضاً، ص ۲۷۵۔
(۸) ایضاً، ص ۲۴۲، ۲۴۳۔
(۹) ایضاً، ص ۲۷۵۔
(۱۰) ایضاً، ص ۲۷۷۔
(۱۱) اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۷۵
(۱۲) ایضاً، ص ۲۲۷۔
(۱۳) "خبردار رہو تم میں سے ہر ایک راعی (حکمران) ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جواب دہ اور مسلمانوں کا سب سے بڑا سردار جو سب پر حکمران ہو وہ بھی راعی ہے اور اپنی راعیت کے بارے میں جوابدہ
بخاری شریف، کتاب الاحکام، باب ا۔
(۱۴) اقبال، کلیات اقبال، اردو ص ۳۳۲۔
(۱۵) محمد حنیف ندوی، اساسیات اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۷۳ء، ص ۱۸۱۔
(۱۶) محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام اینڈ تھیا کریسی (انگریزی)، ادارہ ثقافت، اسلامیہ، لاہور ص ۴۲۔

●○●○●○

maablib.org

ڈاکٹر ثمینہ محبوب

کلام اقبال میں مناظرِ قدرت

ہر بڑے شاعر کی طرح اقبال بھی فطرت کے شائق ہیں ان کی نظر قدرت کے مختلف مناظر کو پسند کرتی ہے اور اس کے حسن سے متاثر ہوتی ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ مقامات اقبال میں لکھتے ہیں:

"اقبال زمینی، آسمانی فضائی اشیاء و اجسام غرض بیشتر مظاہر و مناظر کے حسن اور زیبائی سے مسرت اندوزی کرتے ہیں۔ ان کے کلام میں اوقات، مواسم، چرند، پرند، بچوں اور پالتو جانوروں سے متعلق بہت سی نظمیں ہیں۔"

ان کی شاعری میں مندرجہ ذیل عناصر فطرت اپنا جلوہ دکھاتے ہیں۔

۱۔ پانی اور اس کے متعلقات، مثلاً ندی، نالے اور چشموں کے مناظر

۲۔ پہاڑ، دشت و صحرا اور بادلوں کے مناظر

۳۔ بہار کے مناظر (اور مختلف پھولوں خصوصاً لالہ کی تصویر کشی)

۴۔ چاند، سورج اور ستاروں کے مناظر

۵۔ صبح، شام اور رات کے مناظر

پانی اور اس کے متعلقات کے مناظر

کلام اقبال سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کو پانی اور اس کے متعلقات سے گہری دلچسپی ہے۔ وہ ٹھہرے ہوئے پانی کی بجائے متحرک پانی کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔ اور پانی کے متعلقات میں بھی وہ انہی چیزوں کو پسند کرتے ہیں۔ جن میں پانی حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ مثلاً ندی، چشمہ، موج وغیرہ۔

کلام اقبال میں رواں دواں ندی کی بڑی خوبصورت تصویریں ملتی ہیں۔ ندی سے وابستگی کا ثبوت ان کی نظمیں "ہمالہ"، "شاعر" اور "فلسفہ غم" ہیں۔

نظم "ہمالہ" میں ندی کو گانے والی دوشیزہ قرار دیتے ہوئے اس کی شفاف سطح کو۔ آئینے کی طرح بتایا ہے۔

آتی ہے ندی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی
کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی

آئینہ سا شاہدِ فطرت کو دکھلاتی ہوئی
سنگِ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی

"فلسفۂ غم" میں اقبال نے ندی کی تصویر کشی کر کے اسے زندگی سے مشابہ قرار دیا ہے۔

"ساقی نامہ" میں اقبال نے پہاڑی ندی کا بڑا عمدہ نقشہ کھینچا ہے۔ نظم "شاعر" میں اقبال نے ندی کو ایک البیلے انداز میں پیش کیا ہے۔ یہاں بھی اگر چہ ندی کی منظر کشی ضمنی ہے اور شاعر ندی کی جھلک دکھا کر "شاعر" کے بلند منصب کا اندازہ کرانا چاہتا ہے۔

جوئے سرود آفریں آتی ہے کوہسار سے
پی کے شرابِ لالہ گوں میکدۂ بہار سے
مستِ مئے خرام کا سن تو ذرا پیام تو
زندہ وہی ہے کام کچھ جس کو نہیں قرار سے

اس سلسلے میں سید عبداللہ مقامات اقبال میں صفحہ ۱۴ پر لکھتے ہیں!

"اقبال کی شاعری میں موج، دریا، بحر، چشم، حباب اور ساحل کا بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اقبال ان کے حسن آفریں پہلوؤں سے متاثر ہیں۔ مگر انہوں نے اپنے نظریات کی تشریح کے لئے ان سے بہت فائدہ اٹھایا ہے بلکہ یہ ان کی شاعری کی خاص علامتوں میں داخل ہیں"

اقبال کو ساکن پانی کی بجائے متحرک پانی سے زیادہ شغف ہے "جوئے کم آب" ان کے نزدیک غلامی کی اور جوئے کہتاں آزادی کی علامت ہے۔ قطرہ اور دریا تصوف کی معروف علامتیں ہیں۔

چشمے:

اقبال کی ابتدائی شاعری میں ندیوں اور چشموں کے کنارے فطرت کی پر سکون گود میں لیٹے رہنے کی خواہش کے بے تابانہ اظہار ملتا ہے۔ وہ شام کی پر سکون فضا میں دامنِ کوہ کے چشموں کے نغموں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔

"رخصت اے بزمِ جہاں" میں بھی اقبال نے چشموں سے اپنے لگاؤ کا اظہار کیا ہے۔ شام کے وقت چشموں کی دھیمی دھیمی موسیقی شاعر کو تھپک تھپک کر سلاتی ہے۔

گھر بنایا ہے سکوتِ دامنِ کوہسار میں
آہ یہ لذت کہاں موسیقیِ گفتار میں
شام کو آواز چشموں کی سلاتی ہے مجھے
صبح فرشِ سبز سے کوئل جگاتی ہے مجھے

پہاڑ، دشت وصحرا اور بادلوں کے مناظر:

پانی اور اس کے متعلقات کے بعد اقبال کو جن چیزوں سے زیادہ دلچسپی ہے۔ وہ پہاڑ اور دشت وصحرا ہیں۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ:

"پہاڑوں سے ان کی دلچسپی دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے، مثلاً انہیں ان پہاڑوں سے دلچسپی ہے جو اسلامی تاریخ یا ہندوستان کی تاریخ سے کسی قسم کا تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً" ہمالہ "، " دماوند "، " الوند "، " البرز، " طور" وغیرہ مگر اس مذہبی اور تہذیبی تعلق کے علاوہ پہاڑوں سے وابستہ حسن بھی ان کے لئے کچھ کم کشش کا باعث نہیں۔ علامہ اقبال کو پہاڑوں سے ان کے وقار اور ہیبت کی وجہ سے بھی وابستگی ہے اور انہوں نے پہاڑ کو بہار یا پھولوں سے مربوط طور پر پیش کیا ہے"۔

اقبال کی پہاڑوں سے دلچسپی کا اندازہ ان کے پہلے مجموعہ کلام" بانگ درا" کی نظم" ہمالہ" سے ہی ہو جاتا ہے۔ جس میں اس عظیم الشان پہاڑ اور اس کے متعلقات کی بڑی عمدہ تصویر پیش کی گئی ہے۔ انہوں نے کوہ ہمالیہ کی جزئیات بڑی خوبی سے گنوائی ہیں۔ مثلاً اس کی بلندی کا تصور، اسکے سر پر دستار فضیلت کا باندھنا، اس کی برف پوش چوٹیاں اس کی وادیوں میں کالی گھٹاؤں کا پھرنا۔ اس کے دامن میں چشموں کا گنگنانا، اس کی چوٹیوں پر بادلوں کا جھومنا اور بجلیوں کا چمکنا، ندیوں کا اس کی بلندیوں سے بہتے ہوئے نیچے اترنا اور آبشاروں کی صدا کا دامن دل کو کھینچنا، شام کی خاموشی میں درختوں پر تفکر کا سماں اور شفق کا پہاڑوں پر بکھر جانا۔ اس نظم کے یہ اشعار پہاڑوں پر اترنے والی شام کا منظر کس خوبصورتی سے پیش کرتے ہیں۔

لیلی شب کھولتی ہے آ کے جب زلف رسا
دامن دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا
کانپتا پھرتا ہے کیا رنگ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ تیرے رخسار پر

بادلوں کے خوبصورت مناظر سے اقبال کی دلچسپی" ابر کہسار" کے علاوہ "ابر" نامی نظم سے بھی ظاہر ہوئی ہے۔

ہوا کے زور سے ابھرا بڑھا اٹھا بادل
اٹھی وہ اور گھٹا، لو برس پڑا بادل

اقبال کو پہاڑ کے علاوہ دشت وصحرا سے بھی گہرا لگاؤ ہے۔ مولانا صلاح الدین احمد کی رائے میں صحرا سے اقبال کی محبت گوناگوں کیفیات کی حامل ہے۔ وہ اپنے مضمون" اقبال کے کوہ وصحرا" میں لکھتے ہیں۔

"ایک کیفیت جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں، ممکنات زندگی کی بے حد وسعتوں پر محیط ہے۔ جس کے لئے صحرا ایک علامت تام کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک دوسری کیفیت اس ذوق سفر اور سرمست رفتار میں ہے جو صحرا کی کشادگیوں ہی سے خاص ہے ایک تیسری کیفیت اس حرارت کی مظہر ہے جو صحرا کے آتش ناک سینے سے زندگی بن کر ابلی اور صحرائیوں کو پیام تگ وتاز دیتی ہے، ایک چوتھی کیفیت اس پیام حیات افروز میں ہے جو پیمبر صحرا نے درماندہ اور مایوس انسانیت کو دیا۔ اور ایک پانچویں کیفیت اس کارواں میں ہے جو صحرا سے نکل کر جادہ عالم پر رواں ہوا اور اپنے نقوش قدم پر تہذیب وتمدن کے بوستان کھلاتا چلا گیا"۔

قطع نظر ان کیفیات کے جن کی فہرست مولانا صلاح الدین احمد نے گنوائی ہے۔ اقبال کی مختلف نظموں میں صحرا کا خارجی وجود بھی اپنی تمام تر رعنائی کے ساتھ قاری کی آنکھوں کے سامنے آتا ہے۔ "خضر راہ" میں یہ منظر دیدنی ہے:

اے رہین خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت مین بانگِ رحیل
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ وساماں، وہ سفر بے سنگ ومیل

صحرا کی منظر کشی اقبال کی نظم "ذوق وشوق" کی ابتدا میں بھی کی گئی ہے۔

قلب ونظر کی زندگی، دشت میں صبح کا سماں
چشمہ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
"حسن ازل کی ہے نمود چاک ہے پردہ وجود
دل کے لئے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں

بہار کے مناظر:

اقبال کی شاعری میں مناظر فطرت کا اظہار بہار کی شکل میں بھی ہوتا ہے، جس کے مرقعے ان کے کلام میں جابجا ملتے ہیں۔ پیام مشرق میں اقبال کی فارسی نظم "فصل بہار" میں بہار کے موسم کا منظر بڑی خوبصورتی سے کھینچا گیا ہے۔

خیز کہ در کوہ و دشت خیمہ زد ابر بہار
مست ترنم ہزار
طوطی و دراج و سار
بر طرف جوئبار

کشت گل و لالہ زار
چشم تماشا بہار

"ساقی نامہ" کا ابتدائی بند بھی بہار کا منظر پیش کرتا ہے۔

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار
ارم بن گیا دامنِ کہسار

گل و نرگس و سوسن و نسترن
شہید ازل لالہ خونیں کفن

جہاں چھپ گیا پردہ رنگ میں
لہو کی ہے گردش رگ سنگ میں

فضا نیلی نیلی، ہوا میں سرور
ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور

پھولوں میں اقبال کو سب سے زیادہ محبت عروس لالہ سے ہے۔ اگرچہ انہوں نے گلاب، نرگس، سوسن، نسترن وغیرہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ لیکن ان کا محبوب پھول "لالہ" ہے۔ اقبال کو گل لالہ کی خاموشی، دلسوزی، سرمستی اور رعنائی میں اپنی فطرت کی دل سوزی اور سرمستی متشکل اور مجسم نظر آتی ہے۔

چاند، سورج اور ستاروں کے مناظر:

اقبال کی شاعری میں صرف زمینی اشیاء سے ہی رغبت کا اظہار نہیں ملتا۔ بلکہ وہ فضائے نیلگوں میں حرکت کرتے ہوئے روشن اجسام کو بھی تجسس بھری نظروں سے دیکھتے ہیں انہیں عالم افلاک میں تارے سے وہی دلچسپی ہے جو انہیں عالم نباتات میں لالہ سے ہے۔ وہ تارے سے ہمکلام ہوتے ہیں۔ تارا اقبال کو طرح طرح کے مضمون سجھاتا ہے۔ کبھی انہیں تاروں کی انجمن کی دلفریبی متاثر کرتی ہے۔ کبھی اسکا چمک کر ڈوب جانا انہیں مغموم بنا دیتا ہے۔ کبھی اسکو اپنا ہم سفر خیال کرتے ہیں۔ اس کی تنک تابی، اس کی عارضی نمود، اس کی انفرادیت، غرض تارے کے متعلق ہر قسم کے تصورات انکے کلام میں پائے جاتے ہیں۔ تارے پر مستقل نظموں کی کثرت ان کے کلام میں ہے۔ مفرد اشیاء میں شاید تارا ہی وہ خوش نصیب ہے جسے اقبال نے بار بار اپنی نظموں کا موضوع بنایا ہے اور اس سے طرح طرح کے تصورات وابستہ کیے ہیں۔ تارے پر ان کی نظمیں مندرجہ ذیل ہیں۔ نمود صبح، اختر صبح، چاند، تارے، بزم انجم و پر فلک ستارہ دو ستارے، شبنم اور ستارے، سرود انجم وغیرہ۔ ان نظموں کے علاوہ دوسری غزلوں، نظموں میں بھی ستارے کا ذکر آتا ہے جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال کے ستارے جیسی رونق مخلوق سے کتنی دلچسپی ہے۔ اور شب بیدار اور سحر خیز شاعر کے لئے ان میں کتنی کشش ہے۔

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہ کامل نہ بن جائے

دگرگوں ہے جہاں، تاروں کی گردش تیز ہے ساقی
دل ہر ذرہ میں غوغائے رستا خیز ہے ساقی

ستارے کے مقابلے میں اقبال کو چاند اور سورج سے نسبتاً کم دلچسپی ہے تاہم انہیں چاند کے مقابلے میں سورج زیادہ قابل توجہ معلوم ہوتا ہے۔ خصوصاً آفتاب صبح میں ان کے لئے خاص اپیل ہے۔

بانگ درا میں چاند اور سورج میں مندرجہ ذیل عنوانات سے نظمیں موجود ہیں۔ آفتاب، ماہ نو، چاند (دو نظمیں) ہلال عید وغیرہ۔

صبح شام اور رات کے مناظر:

اقبال کے ہاں سحر و شام اور رات کی مختلف کیفیات کا اظہار ملتا ہے۔ صبح اور شام کی حیثیت اقبال کی شاعری میں علامتی بھی ہے۔ ان کے نزدیک صبح شروع سے آخر تک نمود زندگی کی علامت ہے۔ صبح کا ذکر "نمود صبح"، "والدہ مرحومہ کی یاد میں"، "شعاع آفتاب"، "اذان"، اور "ذوق وشوق" میں ملتا ہے۔ غروب آفتاب، شام اور شام کے وقت آسمان پر چھانے والی شفق کی تصویریں بھی اقبال کے ہاں بڑی خوبصورت ہیں اس سلسلے میں کئی نظموں کے نام لئے جاسکتے ہیں" بزم انجم" کا ابتدائیہ اس طرح ہے۔

سورج نے جاتے جاتے شام سیہ قبا کو
طشت افق سے لے کر لالے کے پھول مارے

پہنا دیا شفق نے سونے کا سارا زیور
قدرت نے اپنے گہنے چاندی کے سب اتارے

محمل میں خامشی کی لیلائے ظلمت آئی
چمکے عروس شب کے موتی وہ پیارے پیارے

شام کو ایک دوشیزہ قرار دیا ہے، جو سیاہ رنگ کا لباس زیب تن کئے ہوئے ہے۔ شفق کو طشت افق سے لے کر لالے کے پھول مارنا کہنا اور عروس قدرت کا چاندی کا گہنا اتار کر سونے کا زیور پہننا، بڑی خوبصورت تشبیہوں کے ساتھ ایک دلکش منظر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جو اقبال کے مشاہدہ فطرت کی دلیل ہے۔

نظم "ایک آرزو" میں شفق کے لئے بڑی خوبصورت تشبیہ لائی گئی ہے۔

مہندی لگائے سورج جب شام کی دلہن کو
سرخی لئے سنہری ہر پھول کی قبا ہو

شفق کو یہ کہنا کہ سورج شام کی دلہن کو مہندی لگاتا ہے بڑی نادر تشبیہ ہے۔ بحیثیت مجموعی مقامات اقبال میں ص ۲۹ پر ڈاکٹر سید عبداللہ کی رائے اقبال کی فطرت نگاری کے بارے میں نہایت جامع ہے۔

"اقبال حسن فطرت کے دلدادہ و شیدائی ہیں۔ مگر وہ حسن فطرت کو پہلے اخلاق اور روحانی عقائد کے ادراک کا ذریعہ بناتے ہیں۔ بعد میں تسخیر فطرت کا۔ اقبال کی بہترین تصویریں خیالی ہیں وہ جب مفرد اشیاء کی مصوری کرتے ہیں۔ تو خارجی جزئیات سے زیادہ ان اشیاء کے پوشیدہ اسرار حکمت و بصیرت کا بیان کرنے لگ جاتے ہیں ان کے علاوہ مفرد اشیاء کے مقابلے میں ان کی مرکب تصویریں مرقع نگاری کا عمدہ نمونہ پیش کرتی ہیں۔"

●○●○●○

maablib.org

سویا مانے (اوساکا، جاپان)

جاپان میں اقبالیات

علامہ محمد اقبال کے کلام میں ایک قطعہ ہے جس میں جاپان کا ذکر ہوا ہے؛

انتہا بھی اس کی ہے آخر خریدیں کب تلک
چھتریاں، رومال، مفلر، پیرہن جاپان سے
اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رہی
آئیں گے غسال کابل سے کفن جاپان سے

اس قطعہ کی کوئی خاص معنویت نہیں اس میں نو آبادیاتی دور کے ہندوستان کی صنعتی پس ماندگی کا طنزیہ انداز میں ذکر ہوا ہے۔ علامہ اقبال بھی اپنے ہم عصر شاعر اکبرؔ الٰہ آبادی کی طرح بعض اوقات اس قسم کی نظمیں کہا کرتے تھے۔ اس قطعہ کے پسِ منظر میں علامہ کو ایشیا کی صورتِ حال اس طرح نظر آرہی تھی کہ جاپان صنعتی پیداوار کی سطح پر خود کفیل ہونے کی کوشش کر رہا تھا اور اس کے برعکس ہندوستان میں پیداوار کی کمی کا احساس تھا۔ اس زمانے میں لاہور سے پھول اور تہذیب النسواں جیسے ادبی رسالے باقاعدگی سے چھپتے تھے اور یہ رسالے شمالی ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں تک پہنچتے تھے۔ ان رسالوں میں دنیا بھر کے واقعات کے بارے میں آسان و سلیس زبان میں مضامین لکھے جاتے تھے۔ خاص طور پر رسالہ پھول میں جاپان اور روس کی جنگ کا ذکر بار بار آتا تھا۔ مغربی ممالک کی نو آبادیت سے محکوم ایشیا کے لوگوں کے لیے جاپان کی خبریں بیداری کا باعث بنتی تھیں۔

علامہ اقبال نے نثر میں بھی جاپان کا ذکر کیا ہے۔ مضمون کا عنوان "قومی زندگی" ہے۔ جس میں علامہ اقبال نے جاپان کو ایشیا کے ابھرتے ہوئے ستارے سے تعبیر کیا تھا۔ اب اس ستارے کا کیا حال ہوگا، جس کا مجھے بھی علم نہیں۔

اور اب موجودہ صورتِ حال دیکھیے۔ پاکستان میں جاپان کی کتنی زیادہ صنعتی اشیا نظر آتی ہیں! لیکن پریشان ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ حال علامہ کے زمانے سے مختلف ہے! یہاں بہت سی جاپانی گاڑیاں نظر آتی ہیں اور بجلی کا سامان بھی، مگر ہمارے یہاں بھی چمچے، کانٹے، اور فٹ بال جیسی چیزیں سب پاکستان سے آتی ہیں اور جاپانی

☆ الماس۔ (جلد نمبر-6)، 2004

لوگ بہت پسند کرتے ہیں۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ جاپان میں نظر آنے والی ایسی اشیا سب شہرِ اقبال ہی سے آتی ہیں! گویا علامہ اقبال اپنی قوم کی محنت کشی کے بارے میں دور اندیش تھے!

خیر، اب میں جاپان میں اقبالیات کے بارے میں عرض کرنا چاہتا ہوں۔ اس سلسلے میں سب پہلا سوال یہ ہے کہ جاپان میں علامہ اقبال کا تعارف کب، کس نے اور کیسے کیا تھا؟ اس سلسلے میں مجھے اس زمانے کا پس منظر پیش کرنا چاہیے کیونکہ اقبالیات کا ذکر اس پس منظر کو سمجھے بغیر ممکن نہیں۔

جیسا کہ میں نے ابھی علامہ کے اشعار کا ذکر کیا تھا، اس زمانے میں یعنی ۱۹۰۰ء سے ۱۹۲۰ء کے لگ بھگ جاپان ایشیا میں ایک ایسے ملک کے طور پر سامنے آیا تھا جس نے روس جیسے مغرب کے ایک بڑے ملک کو شکست دی تھی۔ جاپان اور روس کی جنگ فروری ۱۹۱۴ء سے مئی ۱۹۱۵ء تک جاری رہی تھی اور جاپان جیت گیا تھا۔ حالانکہ جاپان نے صرف ہتھیاروں سے جنگ نہیں جیتی تھی بلکہ اس کی وجہ روس کے اندر پائی جانے والی داخلی بے چینی بھی تھی مگر اس زمانے میں ایشیا کے لوگوں کی نظر میں مشرق کے ایک چھوٹے سے ملک کا کسی مغربی ملک سے جیتنا ہی کافی تھا اور ایشیا کی نو آبادیوں کی تحریکِ آزادی کے لیے یہ حوصلہ افزا علامت تھی۔ خاص طور پر ترک اور ایرانی جو روس کے دباؤ میں تھے بہت متاثر ہوئے تھے۔ مگر اس کے برعکس جاپان "مغرب کی غلامی سے نجات" کے نعرے کے ساتھ ساتھ دوسرے مغربی ممالک کی طرح خود بھی نو آبادیت کے راستے پر چلتے ہوئے چین، کوریا، انڈونیشیا جیسے ایشیائی ممالک پر قبضہ کرنے لگا تھا۔ اسی طرح ۱۹۱۹ء میں جب افغانستان نے روس کی مدد سے انگریزوں کے خلاف جنگ جیت کر آزادی حاصل کی تھی، تو اس نے برطانوی اور روسی اثرات سے آزاد ہو کر اپنی خود مختاری کے لیے جرمنی اور فرانس کا نظامِ تعلیم اختیار کیا تھا۔ اس منظر نامے میں جاپان اور افغانستان کے درمیان تعلیمی اور تہذیبی سطح پر معاہدہ ہوا تھا۔ افغانستان کے لیے روس سے جیتنے والے ملک کے ساتھ معاہدہ کرنا سیاسی طور پر بھی ایک اہمیت رکھتا تھا۔ جاپان سرکاری اور عوامی دونوں سطحوں پر ایشیا سے طلبہ کو بلانے کی کوشش کرتا تھا۔ اس کا مقصد تو ظاہر تھا کہ جاپان کی طرف داری کرنے والے پڑھے لکھے لوگوں کو تربیت دی جائے۔ ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۳ء کے درمیان جاپان میں تعلیم کے لیے آنے والے طلبہ میں چینی ۱۱۷۶۵، منچورین ۱۱۳۷۴، تھائی ۷۷۰ تھے تو ہندوستان سے ۸۴،۷، ترکی سے ۵۴ اور افغانستان سے طلبہ ۳۱ آئے تھے۔ افغانستان سے طلبہ کو بلانے کے لیے یہ پانچ مقاصد دیے گئے تھے جس سے اس زمانے کے جاپان کے سیاسی رجحانات واضح طور پر سامنے آتے ہیں۔ یعنی:

جاپان کا نعرہ "دنیا ایک ہے" دوسری قوموں کو سمجھایا جائے۔
- ایشیا میں جاپان کے کردار کو سمجھایا جائے۔
۳۔ ایشیا کے لوگوں کی بیداری اور جاپان کے مقصد کو پورا کرنا۔
۴۔ اشتراکیت کو روکا جائے اور اس سے بچنے کی قوت پیدا کی جائے۔

۵۔ مغرب پر انحصار ختم کیا جائے اور جاپان پسند یا ایشیا پسند جذبے کو آگے بڑھایا جائے ایسے مقصد کی خاطر جاپان نے ایشیا کی طرف فوجیوں کو بھیجنا شروع کیا تھا۔

ان ہی مقاصد کے لیے جاپان نے ہندوستان سے بھی کئی اہم شخصیات کو بلایا تھا۔ ان میں سب سے پہلے پروفیسر برکت اللہ کا نام قابلِ ذکر ہے۔ برکت اللہ ۱۹۰۷ء کے لگ بھگ جاپان آئے تھے اور انھوں نے احیائے اسلام کا نعرہ جاپانی دلوں کو پہنچانے کی کوشش کی تھی۔ ان کے ساتھ ترکمنستان کے تار تار سے عبدالرشید ابراہیم ۱۹۰۹ء میں جاپان آئے تھے اور وہ بھی تحریکِ اسلام پر زور دے رہے تھے اسی سال میں جب ابراہیم واپس جا رہے تھے تو ایک جاپانی ان کے ساتھ تھا اور یہ پہلا جاپانی تھا جس نے مسلمان ہو کر حج بھی کیا تھا۔ اس سال مصر سے آنے والے ایک طالبِ علم نے ٹوکیو کی ایک یونیورسٹی میں ۲۰۰۰ جاپانی سامعین کے سامنے اسلام کے بارے میں تقریر کی تھی۔

۱۹۲۵ء میں "ٹوکیو مسلم ایسی ایشن"۔ ۱۹۳۱ء میں ٹوکیو میں مسلمان بچوں کے لیے اسکول بھی قائم ہوا تھا۔ وہ ستمبر ۱۹۳۵ء میں اوساکا کے نزدیک ایک بندرگاہ کوبے شہر میں ہندوستانی مسلمان یعنی فیروز الدین نے تعمیرِ مسجد کے لیے ۸۰ فیصد رقم پیش کر کے جاپان میں پہلی مسجد بنوائی تھی۔ اس تعمیرِ مسجد میں ترک لوگوں کی محنت بھی تھی۔ تعمیرِ مسجد کے فوراً بعد جب وہاں عید منائی گئی تھی تو ایک تصویر بھی کھینچی گئی۔ اس تصویر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں کوبے میں کم از کم ۱۵۰ مسلمان رہا کرتے تھے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ تعمیرِ مسجد کے موقع پر ایک کتابچہ بھی انگریزی میں شائع ہوا تھا۔ جس میں لندن سے سر عبدالقادر کا ارسال کردہ مبارک باد کا پیغام بھی چھپا تھا، اس مضمون کا عنوان "Does Japan need Islam?" تھا کیونکہ سر عبدالقادر کا تعلق علامہ اقبال کے ساتھ بہت قریبی تھا اس لیے ممکن ہے کہ جاپان میں پہلی مسجد کی تعمیر کے بارے میں علامہ تک خبر پہنچی ہو۔ اس کے بعد ۱۹۳۸ء میں ٹوکیو میں بھی مسجد بنی۔ ٹوکیو میں مسجد کی افتتاحی تقریب میں ترکمنستان کے تاتار سے دوسری بار آئے ہوئے ابراہیم نے امام کے فرائض سرانجام دیے تھے۔ اس وقت تاتار سے دوسری بار آئے ہوئے ابراہیم نے امام کے فرائض سرانجام دیے تھے۔ اس وقت ابراہیم کی عمر ۹۵ سال کی تھی۔ نومبر ۱۹۳۹ء میں ٹوکیو میں عالمِ اسلام کی نمائش بھی تین ہفتے کے لیے منعقد ہوئی تھی۔

برکت اللہ کی طرح سید راس مسعود بھی اہم شخصیت تھے جو سر سید احمد خان کے پوتے تھے۔ انھوں نے ۱۹۲۰ء کے لگ بھگ جاپان کا دورہ کیا تھا اور اس زمانے کے نظامِ تعلیم سے متاثر ہو کر ۱۹۲۳ء میں سفر نامہ، جاپان، تصنیف کر کے بنیادی تعلیم کی اہمیت پر زور دیا تھا۔

ہندوستان میں جب تحریکِ آزادی کی موجیں ابھر رہی تھیں تو جاپان ایک علامت کے طور پر نظر آ رہا تھا۔ ہندوستان سے تحریکِ آزادی کے کئی رہنما، مثلاً راس بہاری بوس یا سبھاس چندر بوس جیسے لوگ جاپان میں بلائے

گئے تھے اور سنگاپور میں ہندوستان کی انگریز حکومت کے مقابلے میں اپنی الگ حکومت قائم کرنے کے لیے جاپانی فوجیوں کے ساتھ جدوجہد کر رہے تھے۔ جب سنگاپور میں نئی حکومت قائم کرنے کا اعلان ہوا تھا تو اس وقت کے راس بہاری بوس کے اردو مسودے کے آخر میں علامہ اقبال کی نظم "ہمالہ" کا مشہور شعر، "سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا" دیا گیا تھا۔ اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کی نظمیں تحریک آزادی کے رہنماؤں میں کس قدر مقبول تھیں۔

اب ہم برکت اللہ کی طرف واپس آتے ہیں۔ وہ ٹوکیو اسکول آف فارن سٹڈیز میں اردو کے استاد بھی رہے تھے۔ ٹوکیو میں ۱۹۰۸ء میں اوساکا میں ۱۹۲۱ء میں شعبہ ہندوستانی بن چکا تھا۔ اسی سال اوساکا اسکول آف فارن سٹڈیز میں "ہندوستانی ایسوسی ایشن" قائم ہوئی اور وہاں سے "سحرِ ہند" نامی ایک سالنامہ چھپنا شروع ہوا۔ ہندوستانی ایسوسی ایشن" کا نام ۱۹۲۷ء میں "آریائی ایسوسی ایشن" ہو گیا تھا۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا کہ جاپان میں میں سیاسی سطح پر عالمِ اسلام کے بارے میں کافی سرگرمیاں ہو رہی تھیں۔ علامہ اقبال کا تعارف بھی اسی حوالے سے ہوا تھا۔

۱۹۳۰ء کی دہائی یعنی دوسری جنگ عظیم سے پہلے جاپان میں ایسے کئی ادارے قائم ہوئے جہاں محققین ایشیا کی تہذیب کو انگریزی کے ذریعے نہیں بلکہ ایشیائی ممالک کی زبانوں کو براہ راست پڑھ کر سمجھنا چاہتے تھے۔ "ادارہ دنیائے اسلامیہ" اور "ادارہ عالمِ اسلامیہ" بھی ایسے اداروں میں سے تھے۔ آخر الذکر ادارہ ۱۹۳۸ء میں ٹوکیو میں قائم ہوا تھا۔ اور وہاں سے باقاعدہ طور پر رسالہ کائیکیو کین Kaikyo-ken یعنی "دنیائے اسلامیہ" چھپنا شروع ہوا۔ اس میں عربی، فارسی اور اردو سے کئی ترجمہ چھپے تھے ان میں سے سب سے بڑا کام قصہ چہار درویش یعنی باغ و بہار کا جاپانی ترجمہ ہے جو اس رسالے میں قسطوں کی صورت میں چھپتا تھا اور بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوا۔ اس کے مترجم کا نام پروفیسر گاموتے Prof. GAMO Reiichi تھا جو ٹوکیو یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے شعبہ ہندوستانی میں اردو اور اسلامیات پڑھاتے تھے۔ یہ ایسا زمانہ تھا جب علامہ اقبال پٹھان کوٹ میں "ادارہ دارالاسلام" قائم کر کے اسلام کی تدوینِ جدید کے لیے خدمت انجام دینا چاہ رہے تھے مگر اسی سال کے اپریل میں وہ انتقال کر گئے تھے۔

علامہ اقبال کے انتقال کے چار ماہ بعد یعنی اگست ۱۹۳۸ء میں رسالہ دنیائے اسلامیہ چھپا تو اس میں پروفیسر گاموتے "ڈاکٹر محمد اقبال صاحب کا انتقال" کے عنوان سے ایک تعزیتی نوٹ لکھا تھا۔ کیوں کہ رسالے میں نوٹ چھپنے کے لیے مہینہ تو لگ جاتا ہے اور اس زمانے میں تو کچھ اور زیادہ وقت لگ سکتا ہوگا، اس لیے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال کے انتقال کے خبر جاپان میں بروقت پہنچی تھی۔ یہ مختصر نوٹ جاپان میں علامہ اقبال پر سب سے پہلا نوٹ معلوم ہوتا ہے۔

جاپان میں علامہ اقبال پر یہ پہلا نوٹ جاپانی اردو دان پروفیسر گاموتے لکھا۔ اس مختصر نوٹ کا ترجمہ کچھ یوں ہے کہ:

"ہندوستان کے مسلمانوں میں سب سے عظیم شخص، جو نہ صرف فلسفی کے طور پر مشہور ہیں بلکہ شاعر کے طور پر بھی، ڈاکٹر محمد اقبال نے گزشتہ۔ ۲۱ اپریل کو صوبہ پنج آب کے لاہور شہر میں اپنی شاندار زندگی کو پورا کرلیا۔ ان کے انتقال کی خبر سے نہ صرف مسلمانوں کو بلکہ باشعور ہندوؤں کو بھی شدید دکھ ہوا تھا۔ محمد اقبال انگلستان اور جرمنی میں تعلیم حاصل کرنے والے اور مشرق و مغرب کی روح کو اپنانے والے ایک عظیم پڑھے لکھے شخص تھے۔ وہ پین اسلام ازم کا احساس رکھنے کے ساتھ ساتھ ایک محب وطن شاعر بھی تھے۔ ہندوستانی زبان میں ہندوستان کے مسلمانوں کی اصلاح کرتے تھے اور ایرانی زبان میں سارے مسلمانوں کی روح کے ترجمان بن کر انھوں نے کئی تصانیف لکھی ہیں۔ ان کی اہم تصانیف کے عنوانات یہ ہیں کہ بانگ درا، اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، بالِ جبریل، پیامِ مشرق، "Six lectures on the reconstruction of religious thought in islam" وغیرہ۔ اب پیام مشرق میں سے چند اشعار پیش کر کے ان کے انتقال کے موقع پر غم کا اظہار کرنا چاہتا ہوں (آگے ترجمہ)

نوٹ مختصر مگر جامع ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۳۸ء کے جاپان میں علامہ اقبال کو ہندوستان کے رہنما کے ساتھ ساتھ عالمِ اسلامی کے رہنما کی حیثیت دی گئی تھی۔ مگر گاموصاحب نے صوبہ پنجاب کو "پنج آب" لکھا ہے، اب معلوم نہیں کہ کہ ان کو علامہ کی خبر کس زبان میں ملی تھی۔

عالمِ اسلام کو سمجھنے کی کوشش جاری تھیں مگر جنگ عظیم کی وجہ سے سب برباد ہو گئیں اور سارے ادارے بھی بند ہو گئے تھے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد، اقبالیات کا ایک نیا پہلو سامنے آتا ہے یعنی سیاسی موضوعات کی جگہ، خالص ادبی موضوع پر تحقیق شروع ہوئی۔ یہ کام اوساکا اور ٹوکیو کے شعبہ ہائے اردو کے اساتذہ کے ذریعے آگے بڑھنے لگا۔ ان اردو دانوں میں سے پروفیسر کاگایا ہیروشی Prof. KAGAYA Hiroshi اقبالیات کے لیے قابلِ ذکر ہیں۔ کاگایا صاحب، پروفیسر گاموکے شاگرد ہیں اور راقم الحروف کے محترم استاد بھی ہیں۔ کاگایا صاحب نے ٹوکیو میں اردو پڑھنے کے بعد، ٹوکیو یونیورسٹی سے دینیات میں ایم اے کیا تھا اور جنگ کے فوراً بعد تہران گئے تھے۔ پھر اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے شعبہ اردو کے پروفیسر مقرر ہوئے تھے۔ ان کا موضوع اردو زبان و ادب کے ساتھ ساتھ اسلامیات بھی ہے۔ انھوں نے ۱۹۶۰ء میں، اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے تحقیقی رسالے میں ہند پاک کے مسلمانوں کے افکار کے بارے میں ایک مقالہ پیش کیا تھا۔

کاگایا صاحب نے اس مقالے میں تحریک آزادی کے مسلم مفکرین کے افکار کا جائزہ لیا۔ اور علامہ اقبال کے حالات زندگی اور ان کے افکار پر نظر ڈالتے ہوئے تصور خودی، پین اسلام ازم اور مسلمانوں کی بیداری جیسے اہم موضوعات کا ذکر کیا۔ یہ جاپان میں علامہ اقبال کو مفکر اور شاعر کے طور پر متعارف کرانے والا پہلا مضمون ہے۔ کاگایا صاحب اس کے بعد بھی شاہ ولی اللہ سے لے کر برصغیر کے دیگر مسلم مفکرین پر مقالہ جات لکھتے رہے۔ 1965ء میں انہوں نے "قیام پاکستان میں اسلامی افکار کا کردار" کے عنوان سے مقالہ لکھا تھا اس مقالے میں بھی علامہ اقبال پر مفصل بحث ہوئی ہے۔ اور ان کے اس مقالے سے استفادہ کر کے ٹوکیو یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز میں اردو اور فارسی کے پروفیسر کورویاناگی Prof. Kuroyanagi Tsuneo نے ہندوستان کے مسلم مفکرین کے بارے میں جامع مضمون لکھا تھا جو "مشرقی افکار" نامی کتاب میں شامل کیا گیا۔ اس میں بھی کاگایا صاحب کے مضمون کی طرح فکری عناصر کا جائزہ لیا گیا ہے۔

اسی زمانے میں اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے پروفیسر ساوا Prof. SAWA Eizoi نے بانگِ درا میں سے سات نظموں کا جاپانی ترجمہ کیا تھا اور یہ ترجمہ ۱۹۶۲ء میں ایک کتاب "دنیا کی منتخب مشہور شاعری" میں شائع ہوا تھا اس میں علامہ کی تصویر اور بانگِ درا کا عکس بھی شامل کیا گیا تھا۔

کاگایا صاحب، ۱۹۷۶ء سے ۱۹۷۷ء تک جاپان فاؤنڈیشن کی طرف سے ایک سال کے لیے پنجاب یونیورسٹی اور اورینٹل کالج لاہور میں شعبہ جاپانی تشکیل دینے کے لیے تشریف لائے تھے اور یہاں ایک سال جاپانی زبان پڑھاتے رہے۔ اسی زمانے میں لاہور میں علامہ اقبال کی سو سالہ ولادت کے موقع پر جشنِ اقبال منایا گیا تھا تو اقبالیات پر مختلف محققین کے مضامین کا مجموعہ جشن نامہ، اقبال یونیورسٹی اور اورینٹل کالج سے چھپا۔ کاگایا صاحب نے بھی اپنا مضمون "علامہ اقبال ایک جاپانی کی نظر میں" لکھ کر دیا تھا۔ اس مضمون میں ایک دل چسپ واقعہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ۱۹۱۲ء کے لگ بھگ علامہ اقبال کو جاپان بھجوانے کا منصوبہ بن رہا تھا۔ یہ ذکر مولانا عبدالمجید سالک کی تصنیف "ذکرِ اقبال" میں ملتا ہے۔ یہ قصہ کچھ اس طرح سے تھا کہ ۱۹۱۲ء میں انجمن حمایت اسلام، لاہور، لاہور کے سالانہ اجلاس میں مولانا ظفر علی خاں نے تقریر کرتے ہوئے یہ رائے دی تھی کہ جاپانیوں کو تبلیغ کے ذریعہ قبول اسلام کی دعوت دی جائے اور اس مقصد کے لیے خدمات اقبال کے سپرد کی جائیں۔ ان کے سفر اور قیام کے مصارف پورے کرنے کے لیے ان کی نظموں کی دس ہزار کاپیاں شائع کر کے فروخت کی جائیں۔ مولانا ظفر علی خان کا یہ خواب پورا نہ ہو سکا۔ اقبال کے دورہ جاپان کی تجویز آگے نہ بڑھ سکی۔ مگر اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ جاپان کو اس زمانے کے ہندوستان کے مسلمان ایک دوست ملک سمجھتے تھے اور اسلام کی تبلیغ کے ذریعے مزید قریب لانے کے بارے میں سوچ رہے تھے۔

کاگایا صاحب نے اپنے شاگرد اور دوست پروفیسر ہاماگوچی Prof. HAMAGUCHI Tsuneo

کے ساتھ مل کے ۱۹۷۷ء میں ایک کتاب "تاریخ جنوبی ایشیاء" کی دوسری جلد یعنی پاکستان اور بنگلہ دیش کا حصہ لکھا تھا اور تحریکِ آزادی کے فکری پہلوؤں کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال کا تعارف کرایا تھا۔

ادھر ٹوکیو میں گاموصاحب کے شاگرد پروفیسر سوزوکی تاکیشی Prof. SUZUKI Takeshi تھے۔ انھوں نے غزلوں اور افسانوں پر بہت سے مضامین اور مقالہ جات لکھے اور بیسیوں افسانوں کا جاپانی میں ترجمہ بھی کیا تھا۔ ان کے شاگرد پروفیسر کا تاؤکا ہیروجی Prof. KATAOKA Hiroji نے علامہ اقبال پر "شاعر علامہ اقبال اور بانگِ درا" کے عنوان سے ایک مضمون ۱۹۷۸ء میں لکھا تھا۔ اس میں کا تاؤکا صاحب نے اقبال کے حالاتِ زندگی کے ساتھ بانگِ درا کی مختلف نظموں اور غزلوں میں سے "ہمالہ"، "طلبہ علی گڑھ کالج کے نام"، "عبدالقادر کے نام" "شکوہ"، "شمع وشاعر" "جوابِ شکوہ اور "خضرِ راہ جیسی نظموں کی مثال دیتے ہوئے اقبال کے فکری ارتقا پر بحث کی تھی۔

پھر کا گایا صاحب کے شاگرد پروفیسر ماتسومورا تاکامیتسو صاحب Prof. MATSUMURA Takamitsu نے اپنے ایم اے کا مقالہ "ابتدائی زمانے کے علامہ محمد اقبال کی ہندی وطنیت" ۱۹۸۲ء میں لکھا اور یہ ۱۹۸۲ء اور ۱۹۸۳ء میں قسطوں کی صورت میں اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے گریجویٹ اسکول کے رسالے میں چھپا تھا۔ اقبالیات میں یورپ سے مراجعت کے بعد کے اقبال کے افکار پر بہت کچھ مقالہ جات لکھے گئے ہیں۔ لیکن ۱۹۰۵ء سے قبل یعنی یورپ جانے سے پہلے کے اقبال کے فکری عناصر پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی تھی حالاں کہ اس ابتدائی زمانے کی رومانویت میں بعد کے زمانے کے مقابلے میں فکری گہرائی کم نظر آتی ہے مگر اس ابتدائی زمانے کو اچھی طرح سے سمجھے بغیر اقبالیات مکمل صورت میں ہمارے سامنے نہیں آسکتی ہے۔ چنانچہ اس مضمون میں ماتسوموراصاحب نے "ہمالہ"، "تصویرِ درد"، "نیا شوالہ"، "ترانۂ ہندی"، "عہدِ طفلی"، "ایک گائے اور بکری"، "بچے کی دعا"، "ہمدردی"، "ماں کا خواب"، "پرندے کی فریاد" جیسی نظموں کی مثال دیتے ہوئے ہندی وطنیت کا جائزہ لیا۔ اور ۲۸ مارچ ۱۹۰۹ء کے خط کے حوالے سے ماتسوموراصاحب نے زور دیا کہ اقبال کا رجحان یورپ سے واپس آنے کے بعد مسلم قومیت کی طرف بدل گیا تھا مگر اس ابتدائی زمانے میں بھی وہ "قومی زندگی" جیسے مضمون میں مسلم قوم کی ترقی کا خیال رکھتے تھے یعنی ہندی وطنیت کے شاعر ہوتے ہوئے بھی مسلم کمیونٹی کی ترقی چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک نظم "وطنیت ۔۔۔ " کو بھی مثال کے طور پر پیش کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ علامہ اقبال کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ یورپ سے واپس آنے کے بعد دو قومی نظریہ کے حامی ہو گئے تھے لیکن ان کا تصور قومیت تو صرف دو قومی نظریہ سے سمجھایا نہیں جاسکتا اس لیے اس پر مزید بحث کی ضرورت ہے۔ ماتسوموراصاحب نے ۱۹۸۳ء کے مضمون میں اقبال کے تصور پر "شمع"، "جگنو" اور "دل" جیسی مثالیں دیتے ہوئے کہا کہ یورپ جانے سے پہلے کے اقبال پر تصوف کے اثرات ضرور تھے اور یہ علامہ کے گھریلو پس منظر وغیرہ کا اثر بھی ضرور تھا۔ لیکن یورپ سے

واپس آنے کے بعد علامہ نے ابن عربی کے تصوف یعنی دنیا سے فنا ہونے پر زور دینے والی فکر پر تنقید کی جس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ علامہ اقبال ہندوستان کے مستقبل کو دیکھتے ہوئے اس دنیا سے فنا ہونے کا تصور نہیں کر سکتے تھے بلکہ دنیا کو منفی انداز میں دیکھنے کی جگہ دنیا میں اپنی قوم کو آگے بڑھا دینے پر توجہ دینے لگے تھے۔ آخر میں ماتسومورا صاحب نے یہ کہا کہ اس دنیا میں جہاں مختلف چیزیں موجود ہیں ان کو دیکھنے کی جگہ حقیقی چیز یعنی خدا کو دیکھنے پر زور دینے والے تصوف کا اقبال کی ابتدائی فکر پر بہت اثر ہوا تھا لیکن مختلف لوگوں اور قوموں میں ایک حقیقی چیز کو دیکھنے کا طریقہ ہی ہندی وطنیت کا ایک بنیادی پہلو ہے یعنی تصوف کا اثر بھی ہندی وطنیت میں پایا جاتا ہے۔ ماتسومورا صاحب نے ۱۹۸۳ء میں "تصویر درد"، "ترانہ درد"، "ترانہ ہندی"، "نیا شوالہ"، "ترانہ ملی"، "وطنیت یعنی وطن بہ حیثیت ایک سیاسی تصور کے"، "شمع اور شاعر اور "طلوع اسلام" کا جاپانی میں ترجمہ اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے تحقیقی رسالے میں شائع کیا تھا۔ اور اسی سال میں، اسی رسالے کے دوسرے شمارے میں اقبال کے مضمون "قومی زندگی" کا جاپانی ترجمہ بھی چھاپ دیا تھا۔ ماتسومورا صاحب نے ۱۹۸۴ء اور ۱۹۸۵ء میں اقبال کے سارے قطعات کا جاپانی ترجمہ اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے گریجویٹ اسکول کے تحقیقی رسالے میں شائع کیا تھا گویا انھوں نے اس زمانے میں پوری توجہ کے ساتھ اقبالیات کے لیے خدمت انجام دی تھی۔ ماتسومورا صاحب علامہ اقبال کے اردو کلام کا مکمل ترجمہ کر چکے ہیں مگر افسوس آج تک کتابی صورت میں ہمارے سامنے نہیں آیا۔ مگر امید کی جاتی ہے کہ یہ ترجمہ جلد از جلد جاپانی لوگوں تک پہنچ جائے۔

علامہ اقبال پر تحقیقی کام کا سلسلہ، اس کے بعد ٹوکیو میں سوزوکی صاحب کے شاگرد ہاتسونو Mr. HATSUNO Masahiko صاحب نے جاری رکھا۔ انھوں نے ۱۹۸۳ء میں "اقبالیات اور جاپان" کے عنوان سے خاص طور" جاپان میں یوم اقبال" کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے۔ اور ۱۹۹۵ء میں انہوں نے "علامہ اقبال کا تصور ملت" نامی مضمون تھا۔

راقم الحروف نے ایک مقالہ "مودودی کا احیائے اسلام لکھا تھا جس میں پٹھان کوٹ کے ادارہ دارالاسلام کے حوالے سے اقبال اور سید ابوالاعلیٰ مودودی کی خط و کتابت کا ذکر کیا تھا۔ اور احیائے اسلام کے دو مختلف پہلوؤں کے بارے میں بحث کی تھی یعنی ایک تو علامہ اقبال کا نظریہ تھا کہ اسلام کی تدوین جدید یا اسلام کی تشکیل جدید کے لیے اسلام کو نئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق دوبارہ سمجھنے کی جدوجہد کی جائے اور اس کے برعکس مودودی کا طریقہ تو یہ تھا کہ اپنے زمانے کو یعنی اس زمانے کے افکار کو اسلام کے تقاضوں کے مطابق دوبارہ سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ خاکسار کا یہ مضمون ۲۰۰۱ء میں اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے ایک رسالے میں چھپ گیا تھا اب اضافے کے بعد "دنیا کے احیائے اسلام کے اہم مفکرین" نامی کتاب میں شامل ہو کر عنقریب ہی ٹوکیو یونیورسٹی پریس سے شائع ہو جائے گا۔ اسی طرح سے جاپان میں اقبالیات کا سلسلہ آہستہ آہستہ مگر جاری ہی رہا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ

ایسے سارے کام جاپانی زبان ہی میں ہونے کی وجہ سے باہر کے لوگوں تک نہیں پہنچ سکے۔ اس لیے آج کا یہ موقع بہت نایاب اور مناسب ہے کہ جاپان میں اقبالیات کے بارے میں اس خصوصی نشست میں مفید معلومات مہیا کی جائیں۔

آخر میں "یوم اقبال" کے موقع پر، جاپان میں منعقد ہونے والے یوم اقبال کے بارے میں مختصر سا عرض کرنا چاہتا ہوں۔

جیسا کہ ذکر ہوا تھا کہ جاپان میں کبھی کبھی یوم اقبال بھی منایا جاتا ہے۔ جاپان میں یوم اقبال کا ذکر سب سے پہلے ۱۹۵۲ء میں نظر آتا ہے۔ اس سال کے مارچ میں "جاپان پاکستان دوستی ایسی ایشن ٹوکیو میں قائم ہوئی تو اس ایسوی ایشن نے یوم اقبال منانا شروع کیا تھا۔ جشن کے لیے اخبار کمپنی یا کسی یونیورسٹی کا ہال استعمال کیا گیا اور جاپانی محققین یا پاکستانی سفارت خانے کے لوگ اور جاپان میں تعلیم حاصل کرنے والے پاکستانی طلبہ نے شرکت کی تھی۔ ۱۹۵۵ء کے رسالہ "آریائی ایسوی ایشن" میں یوم اقبال کے بارے میں خبر چھپی ہے جس میں یوں لکھا گیا ہے کہ "قیام پاکستان کے محسن اور فلسفی شاعر علامہ محمد اقبال کے انتقال کے ۱۷ سال بعد، تہران، لندن، میڈریڈ، پیپن، سٹاک ہالم جیسے دنیا بھر کے مقامات پر یوم اقبال منایا گیا۔ اور ٹوکیو میں جاپان پاکستان تہذیبی ایسوی ایشن کے تعاون سے ٹویو یونیورسٹی Toyo University کے ہال میں دو بجے سے چھ بجے تک یوم اقبال منایا گیا تھا جس میں پاکستانی سفیر بطور مہمان خصوصی بلایا گیا تھا۔ اور اسی دن اوساکا میں بھی اوساکا کی پاکستان بلڈنگ" کی دوسری منزل پر پہلی بار یوم اقبال منایا گیا۔ یہ اوساکا میں رہنے والے پاکستانیوں نے منعقد کیا تھا اور سفارت خانہ، پاکستان سے بھی سیکنڈ سیکریٹری آئے تھے۔ اور اس موقع پر کوئی ۱۰۰ جاپانی لوگ بھی حاضر تھے۔ ان میں سے بیشتر اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے اساتذہ و طلبہ تھے۔ لیکن قابل توجہ بات یہ ہے کہ ۱۲ اپریل ۱۹۶۰ء کو ٹوکیو کی ٹویو یونیورسٹی نے علامہ کو آنریس ڈاکٹریٹ Emeritus Doctor of Literature کی سند دی تھی۔ مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس یونیورسٹی نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کس مقصد کے پیش نظر دی تھی۔ لیکن مسٹر ہاسوتو نے "اقبال اور جاپان" میں لکھتے ہوئے یہ قیاس کیا کہ چونکہ ٹویو یونیورسٹی کے کتب خانے میں جنگ سے پہلے سے ایشیا کی کتابوں کا اچھا خاصا ذخیرہ تھا اس لیے اقبال کی طرف بھی توجہ دی گئی ہوگی۔

یوم اقبال کے موقع پر نمایاں ۱۹۶۰ء کے بعد ۱۹۷۶ء میں پیش آتا ہے۔ اس سال اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز میں جشن اقبال منایا گیا اور پروفیسر کاگایا اور چند طلبہ نے "اقبال کا فلسفہ" یا "اقبال اور آج کی ہندوستان کی تاریخ جیسی تقریبات کیں اور ان میں علامہ کی تصانیف کی نمائش بھی لگی تھی۔ اس کے ایک سال بعد یعنی ۱۹۷۷ء میں علامہ اقبال کی ولادت کا سو سالہ جشن ٹوکیو اور اوساکا کی یونیورسٹیوں میں منایا گیا۔ اس وقت اوساکا میں پروفیسر کاگیا نے "اقبال کے فلسفے کا جائزہ" نامی مضمون اردو میں پڑھا اور اس میں انہوں نے اقبال کے فلسفۂ خودی پر نطشے

کے اثرات کے بارے میں بحث کرنے کے ساتھ ساتھ اقبال اور ایک جاپانی فلسفی نیشیدا۔ Prof. NISHIDA Kitaro کا تقابلی جائزہ لے کر یوں کہا تھا کہ علامہ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے اپنے اندر کا اظہار کیا تھا مگر اس جاپانی فلسفی نے شاعری کے ذریعے اپنے فلسفے کا بیان کیا تھا۔ اسی موقع پر پروفیسر کاتاؤ کا نے "شکوہ" اور "جواب شکوہ" کا جاپانی ترجمہ ذاتی طور پر چھپوایا تھا۔ لیکن یہ ترجمہ بازار میں نہیں آیا۔ اس جشن میں پاکستانی سفیر نے بھی شرکت کی تھی۔ اس سال جاپان پاکستان ایسوسی ایشن نے بھی پاکستانی سفارت خانے کے تعاون سے سو سالہ جشن منایا تھا۔

۱۹۸۱ء کے آخر میں یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور سے ڈاکٹر تبسم کاشمیری صاحب اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز کے شعبہ اردو میں تشریف لائے تو کاگایا صاحب اور ماتسوموراصاحب کے ساتھ مل کر یوم اقبال کا اہتمام کیا گیا تھا جس میں تبسم صاحب نے "اقبال اور تیسری دنیا" کے عنوان پر ایک مضمون پیش کیا تھا۔ ماتسوموراصاحب نے اقبال پر تعارفی مضمون پڑھا تھا۔ کاگایا صاحب نے ۱۹۷۹ء میں سپین کے شہر قرطبہ میں منعقد ہونے والے اقبالیات کے جلسے میں شرکت کر کے "علامہ اقبال کے افکار" کے بارے میں انگریزی میں مضمون پڑھا تھا۔ اس کے بعد اوساکا یونیورسٹی آف فارن سٹڈیز میں دوبارہ یوم اقبال منایا گیا اور اس وقت ڈاکٹر تبسم کاشمیری صاحب نے "اقبال کا تہذیبی جغرافیہ" کے عنوان پر مضمون پڑھا تھا۔ اس وقت پاکستانی سفیر نے بھی شرکت کی تھی۔

جیسا کہ میں نے ابھی جاپان میں اقبالیات کو پس منظر کے ساتھ پیش کیا ہے کہ ایسی کاوشوں کے باوجود علامہ اقبال کا نام جاپان میں اتنے زیادہ لوگوں تک نہیں پہنچ سکا جتنا کہ گاندھی یا ٹیگور کا نام پہنچا۔ مگر کوشش تو جاری ہے۔ حال ہی میں یعنی ۲۰۰۲ء میں جاپان میں تین اہم انسائیکلو پیڈیا تیار ہو گئے ہیں یعنی "انسائیکلو پیڈیا آف اسلام"، "انسائیکلو پیڈیا آف ساؤتھ ایشیا" اور انسائیکلو پیڈیا آف عالم اسلام"۔ ان تینوں کتابوں میں علامہ کا ذکر خیر شامل کیا گیا ہے۔ امید ہے کہ اگر کلام اقبال کا جاپانی ترجمہ جلد از جلد چھپ جائے اور اس کے ساتھ ساتھ علامہ پر مضامین بھی لکھے جائیں اور ان کا اردو یا انگریزی میں ترجمہ بھی ہو جائے تو دنیا میں جاپانی علماء کی اقبال شناسی کا تعارف بہتر طور پر کروایا جا سکے گا۔

●○●○●○

ڈاکٹر محمد یوسف خشک

سندھ کی درسگاہیں اور علامہ اقبال

دنیا میں موجود تمام علوم کی بنیاد کو اگر باریک بینی سے دیکھا جائے تو ہر علم کسی نہ کسی دوسرے کی شاخ ہے، بالکل اسی طرح ہر عالم کسی نہ کسی درسگاہ سے اور ہر درسگاہ کسی اور درسگاہ سے جڑی ہوئی ہے، لہٰذا مجموعی طور پر تمام علوم ان سے وابستہ درسگاہیں اور علماء کو ایک تانے بانے کی حیثیت حاصل ہے، اور یہی وجہ ہے کہ کبھی کبھی بظاہر دور کی درسگاہیں، علوم اور علماء بھی ہمیں ایک دوسرے کے بہت قریب نظر آتے ہیں۔ مگر دوری نظر آنے کی وجہ لاتعلقی نہیں بلکہ لاعلمی ہوتی ہے، تانے کی اس پتلی تار سے جو باریک بینی کے بغیر نظر نہیں آتی۔ اگر نظر میں وسعت یا ذاتی دلچسپی ہو تو اس تار کا دکھنا مشکل ضرور لیکن ناممکن نہیں۔ میرے مقالے کا موضوع سندھ کی درسگاہیں اور علامہ اقبال ہے اس لیے موضوع کی مناسبت اور وقت کی قلت کو مدنظر رکھتے ہوئے میں اس علمی تانے بانے کی معرفت علامہ اقبال اور سندھ کی مختلف درسگاہوں کا تعلق پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

مجموعی طور پر سندھ کے لوگوں کے لیے سب سے اہم اور قابل احترام مشہور درسگاہ شاہ عبداللطیف بھٹائی کی فکری درسگاہ ہے۔ علمی تانے بانے میں واضح ہے کہ شاہ لطیف کی فکری درسگاہ نے بھی براہ راست کافی مقامات سے فیض حاصل کیا ہے۔ لیکن یہاں میں صرف ایک دو درسگاہوں کا ذکر کرونگا جن کی بدولت لطیف اور اقبال کے تعلق کی تار واضح ہو سکے۔ آپ دونوں کی درسگاہوں کی بنیاد ایک ہی درسگاہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درسگاہ ہے۔ شاہ لطیف فرماتے ہیں:

وحدہ لا شریک لہ جن اتوسین ایمان
تن مکیو محمد کارٹی قلب ساڻ لسان
اوۓ فائق م فرمان اوتر کنھن نہ اولنا

ترجمہ:

کامل ایماں کے ساتھ جس نے بھی دل سے مانا زباں سے مانا
جس کی خاطر بنی ہے یہ دنیا اس محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ جانا

فوقیت اس کو دوسروں پہ ملی اپنی ہستی کو اس نے پہچانا
جس نے اس قادر حقیقی کو وحدہ لاشریک گردانا

علامہ اقبال فرماتے ہیں:

لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب
گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
تیری نگاہِ ناز سے دونوں مراد پا گئے
عقل غیاب و جستجو، عشق حضور و اضطراب

دونوں شعراء کرام کے تعلیم کی بنیاد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درسگاہ سے وابستہ ہونے کی بدولت نہ صرف ان کی منزل ایک ہے بلکہ کبھی کبھی تو راستے بھی یکساں نظر آتے ہیں۔ مثلاً اسلامی فقر کو ہی لے لیجیے جو کہ اخلاق و سیرت کا دوسرا نام جس میں صبر و قناعت، جرأت و شجاعت علم و عقل کی بے بہا نعمتیں پوشیدہ ہیں۔ دونوں شعراء کرام یعنی علامہ اقبال اور شاہ لطیف نے نہ صرف اس کو اپنایا بلکہ لوگوں کی رہنمائی کرتے ہوئے انھیں بھی اس فقر کی تلاش اور اپنانے کی تاکید کی ہے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں:

ہمت ہو اگر ڈھونڈ لو وہ فقر
جس فقر کی اصل ہے حجازی
مومن کی اسی میں ہے امیری
اللہ سے مانگ یہ فقیری

واضح طور پر علامہ اقبال نے فقر کی ابتدا حجاز کو قرار دیا ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ ہے کہ فقر اسی درسگاہ سے حاصل ہو سکتا ہے جب کہ شاہ لطیف بھی ایسے فقیروں کی تلاش کا مشورہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وارو ويراگين کی ويل م وساريج
قدم کاپڙين جا ليلائی لهيج
پيرت پسئو پت جی وٿ کی وڄ
راتوں ڏينهن رڙهيج آئون نه جيئندی ان ری

ترجمہ: ایک پل کے لیے بھی جوگیوں کو نہ بھولو اور ان کی جماعت کے نقش قدم عقیدت کے ساتھ تلاش کرو، اگر تم (ظاہری قدموں کی معرفت) چلنے سے قاصر ہو جاؤ تو پھر روحانی طور پر اپنی کاوش جاری رکھو اور یہ تلاش کا مسلسل عمل اس وقت تک جاری رہنا چاہیے جب تک تم منزل کو حاصل کرو۔

انسانیت کو یہ پیغام دینے کے بعد دونوں شعراء کرام اس فقیر کی منزل مقصود کا واضح پتہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جہاں انسانی تخیل نہیں پہنچ سکتا ہے وہاں ان فقیروں کا ٹھکانہ ہے۔ دونوں شعرا کی زبانی ملاحظہ فرمایئے:

جتي عرش آپ کي، زمين ناهذرو
نکو چاڙهائو چند جو نکو سج سرو
اتي آديسين جو لڳيو دنگ درو
پري پين پرو نات ذتائون ناهمه

ترجمہ:

ان ستاروں کے کارواں سے دور — ماہ و خورشید و کہکشاں سے دور
کار فرمائی مکاں سے دور — شعبدہ کاری زماں سے دور
منزل عمر بے نشان سے دور — اعتبارات جسم و جان سے دور
اس زمیں اور آسماں سے دور — خلوت حسن و جاوداں سے دور
حق نگر جوگیوں کا مسکن ہے — جن سے وابستہ میرا دامن ہے

بالکل اسی طرح اقبال کے مسلمان کی بھی پہنچ وہاں تک ہے، فرماتے ہیں:

پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گرد راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

اس طرح دونوں کی فکری درسگاہ پر جلال الدین رومی کی درسگاہ کا اثر بھی یکساں ہے۔ اسرار خودی سے لے کر ارمغان حجاز تک اقبال کی شاعری میں رومی کا عکس واضح دکھائی دیتا ہے اور شاہ لطیف نے بھی اپنی شاعری میں انھیں اپنا رہنما تسلیم کیا ہے۔

سندھ کی دوسری درسگاہ بچل سرمست اور درسگاہ اقبال کے بیچ تانے تار کی جھلک دکھانا ضروری سمجھتا ہوں۔

اقبال فرماتے ہیں:

خدا کے بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اور بچل سرمست فرماتے ہیں:

سوئي کم کريجي جنهن وچ الله آپ بنيجي

سندھ کے رہنماؤں کی درسگاہوں اور اقبال کی درسگاہ کے نظریات میں یکسانیت کی بدولت اقبال کی فکری درسگاہ کو سندھ میں شروع سے ہی بلند رتبہ حاصل رہا، جس کی وجہ سے سندھ کے لوگوں نے اقبال کی درسگاہ سے براہ راست فیض حاصل کرنا شروع کر دیا۔ اس سے پہلے میں اپنے مضمون "سندھ میں اقبال فہمی" میں سندھی شعرا کی اقبال

سے محبت کا ایک رنگ پیش کر چکا ہوں یہاں پر میں سندھ کی چند نامور شخصیات کی آراء کی معرفت سندھ میں درسگاہ اقبال کا مقام پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

سندھ کے نامور عالم علامہ آء آء قاضی صاحب ۱۹۵۱ء سے ۱۹۵۹ء تک سندھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے اور ۱۹۵۹ء میں اس ذمے داری سے مستعفی ہو کر آپ شاہ لطیف کے پیغامِ امن کو پوری دنیا تک پہنچانے کے لیے باقاعدہ سرگرم عمل ہوئے۔

علامہ اقبال اور علامہ آء آء قاضی دونوں علما کو جرمن ادب و مفکروں سے خاص دلچسپی تھی آپ نہ صرف دونوں ہمعصر تھے بلکہ دونوں میں علمی تعلقات تھے۔ دونوں نے لندن یونیورسٹی میں سماجیات کے پہلے پروفیسر، ایل۔ ٹی ہاب ہاؤس کے لیکچر بھی ایک ساتھ سنے۔ آپ اپریل ۱۹۵۸ء میں کراچی میں اقبال اکادمی کی جانب سے منعقدہ یوم اقبال کے موقعے پر ملٹن اور اقبال کی شاعری کا تقابلی موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

سندن •شام لطیف ع علامه اقبال جیی) کلا تی وذیک غور کرڻ بعد اھو به
معلوم ٿئي ٿو ته ٻنهي جيي سامهون انسان ذات جيی ترقی، جامقصد هئا (۱۵)

ترجمہ: ان (شاہ لطیف اور علامہ اقبال) کے کلام پر زیادہ غور کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے سامنے انسان ذات کی ترقی اور اصلاح کے مقاصد تھے۔

سندھی زبان کے نامور ادیب، محقق اور شاعر لطف اللہ بدوی (آپ کو کلام اقبال سے خاص محبت تھی آپ نے علامہ کی شاعری کی سندھی زبان میں تراجم بھی کیے جس میں جاوید نامہ، اسرار ر موز، ارمغان حجاز وغیرہ شامل ہیں) ۱۹۵۷ء میں اپنی کتاب، حیات اقبال، حالات زندگی، منتخب کلام) میں رقمطراز ہیں:

اقبال بیشک عذو شاعر ۽ ان کان زیاده مفکر هو ۽ ان
جو پیغام هل عالمگیر اجتهاد آهیی سندس نالو تاریخ
جیی ورقن تیی سدائین چمکندو رهندو۔ هو اسان کان
موکلائیی ویو آگیی مگر ان جو پیغام غیر فانیی آگیی۔

ترجمہ: اقبال بیشک بڑے شاعر اور اس سے زیادہ مفکر تھے اور ان کا پیغام ایک عالمگیر اجتہاد ہے۔ آپ کا نام تاریخ کے اوراق میں ہمیشہ روشن رہے گا۔ وہ ہم سے رخصت ہو گئے لیکن ان کا پیغام لافانی ہے۔

سندھ کے معروف ادیب کریم بخش خالد (آپ کی نثری خدمات سندھی، اردو، انگریزی تینوں زبانوں میں موجود ہیں) سندھی ماہانہ رسالے پیغام' میں اپنے مضمون" اقبال اسان جو قومیی شاعر" میں لکھتے ہیں:

ویهین صدیی عیسوییی جیی شروعات م پنجاب جیی مردم
خیز زمین تان هک آواز بلند تیو جنهن سنڌ سینیی م

سوز پيدا ڪيو دلين درد آشنا ڪيون ، مسلمانن کي
هڪ زنده متحد ، متحرڪ قوم جي حيثيت عطا
ڪئي اهو آواز شيخ محمد اقبال جو جيڪو
اسانجو عظيم سياسي محسن، قومي شاعر آهي(١٧)

ترجمہ: بیسویں صدی کی ابتداء میں پنجاب کی مردم خیز زمین سے ایک ایسی آواز بلند ہوئی جس نے سوئے ہوئے سینوں میں سوز پیدا کیا، دلوں کو درد آشنا کیا اور مسلمانوں کو ایک زندہ، متحد اور متحرک قوم کی حیثیت عطا کی۔ یہ آواز شیخ محمد اقبال کی تھی، جو ہمارے ایک عظیم سیاسی محسن اور قومی شاعر ہیں۔

اس مختصر جائزے کے بعد ہم صوبہ سندھ کی ان درسگاہوں کی طرف آتے ہیں جہاں باقاعدہ نصاب موجود ہیں اور تحریری سندیں جاری ہوتی ہیں۔

دینی درسگاہیں (نصاب مدارس) اور اقبال

درجہ ابتدائیہ (پرائمری) پانچ سالوں پر مشتمل ہے دینی تعلیم حاصل کرنے والے طالبعلموں کے لیے ہر سال دیگر مضامین کے ساتھ اردو بھی بطور مضمون شامل ہے موضوع کی مناسبت سے تفصیل ملاحظہ ہو۔

نمبر شمار	کلاس	سبق	موضوع	صفحہ	پبلشر	سنہ
۱۔	کتاب اول	۱۰	پاکستان	۲۳	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۱۹۹۳ء
	(اردو قاعدہ)	(اس درس میں علامہ اقبال کی تصویر پہچاننے کے زیرِ عنوان شامل ہے۔)				
۲۔	کتاب دوم	۱۸	علامہ اقبال	۳۲	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۱۹۹۸ء
	(اردو)	(مختصر تعارف بمع تصویر)				
۳۔	کتاب چہارم	۱۳	ہمدردی (نظم)	۲۳	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۱۹۹۳ء
۴۔	کتاب پنجم	۱۰	یوم پاکستان	۲۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
		(اس میں ۲۳ مارچ کے جلسے کے حوالے سے اقبال پارک کا ذکر موجود ہے۔)				
۵۔	کتاب پنجم	۴۱	دعا (لب پہ آتی ہے)	۱۲۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
	درجہ متوسط (مڈل) تین سالوں پر مشتمل ہے					
۷۔	کتاب ششم	۱۳	یوم آزادی	۳۴	ٹیکسٹ بک بورڈ	۱۹۹۳ء
۸۔	متوسط اول	(اس درس میں یوم آزادی کے حوالے سے قائداعظم اور علامہ اقبال کا مختصر ذکر ہے)				
۹۔	کتاب ششم	۲۲	مینار پاکستان	۵۸	ٹیکسٹ بک بورڈ	۱۹۹۳ء

	متوسط اول	(اس درس میں اقبال پارک کا ذکر موجود ہے)				
۱۰۔	کتاب ہشتم متوسط سوم (۱۸)	۴۴	جگنو (نظم)	۱۴۲	وفاق المدارس العربیہ پاکستان	۱۴۱۳ء

دینی مدارس کے بعد ہم آتے ہیں اور ینٹل کالجز کی طرف جہاں سے طالب علم ادیب عالم اور فاضل کی ڈگریاں حاصل کرتے ہیں شروع میں ان امتحانات کا بورڈ سندھ یونیورسٹی ہوا کرتی تھی لیکن بعد میں جب بورڈوں (حیدرآباد سکھر وغیرہ) کا قیام عمل میں آیا تو ان طالبعلموں کو بھی ان کے ساتھ منسلک کر دیا گیا۔

نصاب برائے: ادیب اردو

اس کورس میں پانچ پرچے شامل ہیں اور ہر پرچہ ۱۱۰ نمبروں پر مشتمل ہے۔ اس نصاب کا پہلا پرچہ خصوصی مطالعہ: اقبال، کے عنوان سے شامل ہے، جس میں اقبال کے حالات زندگی اور ادبی خدمات کے ساتھ متن کلام میں بانگ درا' (دور اول) شامل ہے۔

نصاب برائے: ادیب عالم (اردو)

یہ کورس بھی پانچ پرچوں پر مشتمل ہے ہر پرچے کے ۱۰۰ نمبر مقرر کیے گئے ہیں اس نصاب میں پہلا پرچہ خصوصی مطالعہ کے عنوان سے شامل ہے، جس میں دیگر شعرا کے ساتھ علامہ اقبال کی شاعری میں سے (ضرب کلیم) اسلام اور مسلمان شامل ہے۔ (۱۹)

سندھ کے جدید اسکول و کالجز کا نصاب اور علامہ اقبال:

نصاب اردو (لازمی):

صوبہ سندھ میں یہ نصاب ان طالبعلموں کے لیے ہے جن کی مادری زبان اردو ہے۔

نمبر شمار	کلاس	سبق	موضوع	صفحہ	پبلشر	سنہ
۱۔	درسی کتاب ۲ علامہ اقبال (مختصر تعارف)	۱۷	موضوع	۴۷	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ یونیورسل بک ڈپو حیدرآباد	۲۰۰۲ء
۲۔	درسی کتاب ۳	۱۳	ہمدردی (نظم)	۴۴	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ عجائب اسٹور سکھر	۲۰۰۲ء
۳۔	درسی کتاب ۵	۱۰	یوم پاکستان	۴۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
			اس میں ۲۳ مارچ کے جلسے کے حوالے سے اقبال پارک کا ذکر موجود ہے۔			
۴۔	درسی کتاب ۵	۳۱	دعا (لب پہ آتی ہے)	۱۲۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء

۵۔	درسی کتاب ۶	۱۳	یومِ آزادی	۳۴	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۱۹۹۴ء
			(اس میں یوم آزادی کے حوالے سے قائداعظم اور علامہ اقبال کا مشترکہ ذکر ہے)			
۶۔	درسی کتاب ۶	۲۲	مینار پاکستان (اس درس میں اقبال پارک کا ذکر موجود ہے)	۵۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۱۹۹۴ء
۷۔	درسی کتاب ۷	۲۵	تحریک پاکستان	۲۶	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۸۔	ایضاً	۳۴	مسلمانوں کی بیداری میں اقبال کا حصہ (اس مضمون میں علامہ اقبال کو برصغیر کے مسلمانوں کا رہنما کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔	۵۴	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۹۔	درسی کتاب ۷	۳۱	بلال (نظم)	۱۵۶	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۱۰۔	درسی کتاب ۸	۲۳	قومی یکجہتی (اس درس میں علامہ اقبال کی شاعری کو بطور مثال پیش کیا گیا ہے۔	۷۳	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۱۱۔	درسی کتاب ۸	۲۵	جگنو (نظم)	۸۱	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۱۲۔	درسی کتاب ۸	۳۶	دعا (یارب دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے)	۷۳	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۱۳۔	درسی کتاب ۹۔۱۰	۵	نظریہ پاکستان			
			(اس درس میں اقبال کو بطور مسلمان رہنما پیش کیا گیا ہے جبکہ اس کتاب کے ٹائٹل پر آپ کی تصویر بھی شامل ہے)			
۱۴۔	۹۔۱۰	۱۳	حصہ (نظم)	۱۳۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
			(جنگ یرموک کا ایک واقعہ)			
۱۵۔	درسی کتاب ۹۔۱۰	۱۳	حصہ نظم (جواب شکوہ)	۱۵۰	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۱۶۔	درسی کتاب ۱۱ (گلزار اردو لازمی)	۶	تشکیل پاکستان (اس درس میں علامہ اقبال کو ایک مسلم سربراہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے)	۳۳	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ قاضی ایسوسی ایشن کراچی	۲۰۰۲ء
۱۷۔	درسی کتاب ۱۱ (گلزار اردو لازمی)	۱۸	خط اقبال بنام مولوی انشاء اللہ خان	۸۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ قاضی ایسوسی ایشن کراچی	۲۰۰۲ء
			(اس درس میں علامہ اقبال کو ایک مسلم سربراہ کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔			
۱۸۔	درسی کتاب ۱۱ (گلزار اردو لازمی)	۳۲	نظم (روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے)	۱۶۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ قاضی ایسوسی ایشن کراچی	۲۰۰۲ء
۱۹۔	درسی کتاب ۱۱ (گلزار اردو لازمی)	۳۳	نظم (سلطان ٹیپو کی وصیت)	۱۲۹	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ قاضی ایسوسی ایشن کراچی	۲۰۰۲ء

نصاب (اردو سلیبس)

یہ نصاب ان شاگردوں کے لیے جن کی مادری زبان سندھی، سرائیکی، بلوچی ہے یا اردو نہیں ہے۔

نمبر شمار	کلاس	سبق	موضوع	صفحہ	پبلشر	سنہ
۱۔	درسی کتاب ۳	۲۳	ہمدردی (اقبال کی اس نظم کا نثری خلاصہ پیش کیا گیا ہے)	۲۸	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ نیو گرین پرنٹرز، حیدر آباد	۲۰۰۰
۲۔	درسی کتاب ۵	۵	یوم آزادی	۱۳	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ سروری پبلشنگ کمپنی حیدر آباد	۲۰۰۰
			اس درس میں آزادی کے حوالے سے علامہ کو قائد اعظم کے اہم رفیق کے طور پر متعارف کرایا گیا۔			
۳۔	درسی کتاب ۵	استاد کا احترام	۴۲	۱۳ اس میں علامہ اقبال کی نظر میں استاد کی عزت کے انداز کو مثالی بنا کر پیش کیا گیا ہے)	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ سروری پبلشنگ کمپنی حیدر آباد	۲۰۰۲ء
۴۔	درسی کتاب ۶	۱۴	قرار داد پاکستان (اس درس میں اقبال پارک کا ذکر موجود ہے)	۳۵	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ زینت پرنٹرز حیدر آباد	۲۰۰۰ء
۵۔	درسی کتاب ۷	۱۸	اقوال زریں (مشہور اقوال پر مختصر اس درس میں علامہ اقبال کا زریں قول عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی شامل ہے)	۵۱	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی	۲۰۰۰ء
۶۔	درسی کتاب ۸		پاکستان کی کہانی (اس میں علامہ اقبال کو مسلمانوں کا مشہور فلسفی، شاعر اور راہنما کے طور پر پیش کرنے کے ساتھ ۱۹۳۰ء الہ آباد کے جلسے کی صدارتی تقریر کے چند تاریخی جملے بھی پیش کیے گئے ہیں۔	۱۹	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی	۲۰۰۰ء

نصاب سندھی لازمی:

صوبہ سندھ میں یہ نصاب ان تمام شاگردوں کے لیے جن کی مادری زبان سندھی، سرائکی، بلوچی ہے یا اردو نہیں ہے۔

نمبر شمار	کلاس	سبق	موضوع	صفحہ	پبلشر	سنہ
۱۔	درسی کتاب ۲	۷	علامہ اقبال (اس درس میں مختصر تعارف پیش کیا گیا ہے۔	۱۲	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۲۔	درسی کتاب ۵	۶	یوم پاکستان (علامہ کی قائدانہ حیثیت کو بیان کیا گیا ہے)	۱۵	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
۳۔	درسی کتاب ۸	۹	پاکستان تحریک	۲۵	سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ	۲۰۰۲ء
			(اس درس میں علامہ کے تصورِ آزادی پیش کرنے والے دانشورانہ رخ کو پیش کیا گیا ہے)			

اب یہاں اسکول کی سطح پر یہ زاویہ ملحوظ خاطر رہے، جس سے سندھ کے لوگوں کی اقبال سے محبت کا اندازہ بھی با آسانی لگایا جاسکتا ہے کہ سندھی مادری زبان رکھنے والے بچے علامہ اقبال کو دو پلیٹ فارم پر پڑھتے ہیں ایک سلیبس اردو کے ٹیکسٹ کے طور پر اور دوسرا اس کے ساتھ ساتھ سندھی ٹیکسٹ کے طور پر بھی جیسا کہ اوپر کے چارٹوں میں واضح ہے۔

سندھ کی جامعات اور اقبال

جامعہ کراچی

نصاب برائے بی اے پاس، بی اے آنرز سال دوم، بی ایس سی آنرز سال دوم

عنوان: جدید اردو ادبیات (لازمی) مادری زبان کل نمبر: ۱۰۰

اس کورس کے حصہ منظومات میں علامہ اقبال کی نظم انسان شامل ہے۔

عنوان: نصاب برائے، بی اے پاس، بی ایس سی سال دوم (غیر مادری زبان) کل نمبر ۱۰۰۔

اس پرچے میں منظومات کے زیر عنوان اقبال کی شاعری میں سے نظم ابوبکر صدیق شامل ہے۔

عنوان: اردو اختیاری برائے بی اے، بی ایس سی پاس سال دوم۔ کل نمبر ۱۰۰

اس پرچے میں منظومات کے حصے میں اقبال کی شاعری میں سے ساقی نامہ اور طلوع اسلام شامل ہیں۔ (۲۰)

نصاب برائے ایم اے اردو

ایم اے اردو دو سال کے کورس پر مشتمل ہے، سال اول میں پانچ پرچے اور سال دوم میں بھی پانچ پرچے

شامل ہیں ہر پرچہ ۱۰۰ نمبروں پر مشتمل ہے۔

نمبر شمار	سال	سال پرچہ نمبر	پرچے کا عنوان
۱۔	ایم اے سال اول	تیسرا پرچہ	" نظم : دور متوسطین ، متاخرین ، معاصرین۔"

اس پرچے میں اقبال کی کتاب بال جبریل میں سے مسجد قرطبہ۔ زمانہ۔ فرمان خدا۔ لینن خدا کے حضور میں، فلسفہ و مذہب۔ ذوق وشوق۔ ساقی نامہ۔ جبریل و ابلیس شامل ہیں۔

۲۔	ایم اے سال اول، چوتھا پرچہ بعنوان "لسانیات، تاریخ زبان و ادب اردو" اس پرچے کے حصہ (د) بعنوان تاریخ ادب حصہ اردو نظم، میں اقبال کا دور شامل ہے۔
۳۔	ایم اے سال آخر، دوسرا پرچہ بعنوان "بیسویں صدی کا اردو ادب" اس پرچے میں اقبال کی شاعری میں سے بانگ درا، شمع و شاعر، طلوع اسلام، خضر راہ۔ بال جبریل (غزلیات)، ارمغان حجاز" ابلیس کی مجلس شوریٰ شامل ہیں (۲۱)

بی اے سے لے کر ایم اے (اردو) کی سطح تک ان دونوں جامعات میں ایک ہی نصاب پڑھایا جاتا ہے لیکن جامعہ شاہ عبداللطیف خیر پور میں ابھی تک آنرز کی کلاسز شروع نہیں ہوئیں اس لیے موضوع کی مناسبت سے پہلے جامعہ سندھ کے بی اے آنرز کے نصاب کو اور بعد میں دونوں جامعات میں موجود یکساں نصاب برائے بی اے پاس سائیڈ اور ایم اے سائیڈ کو پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ بی اے آنرز سال اول پہلا پرچہ: "منتخب ادب" کل نمبر ۱۰۰

اس پرچے کے حصہ الف (نظم) میں علامہ کی ضرب کلیم (اسلام اور مسلمان۔ تعلیم و تربیت۔ سیاسیات مشرق و مغرب) شامل ہیں۔

۲۔ بی اے آنرز سال سوم پرچہ سوم: "مثنویات، مراثی و دیگر منظومات"

اس پرچے کے منظومات کے حصے میں علامہ اقبال کی شاعری میں سے خضر راہ، طلوع اسلام، مسجد قرطبہ، ذوق وشوق، ساقی نامہ شامل ہیں۔

۳۔ "اردو اختیاری" برائے: بی اے سال اول

اس پرچے میں دیگر شعرا کے ساتھ علامہ اقبال کی شاعری میں سے بانگ درا (گل رنگین، شمع و شاعر، گورستان شاہی اور خضر راہ) شامل ہے۔

۴۔ اردو لازمی (مادری زبان) برائے: بی اے سال دوم

اس پرچے کے حصہ نظم میں علامہ اقبال کی ضرب کلیم (اسلام اور مسلمان، تعلیم و تربیت) شامل ہے۔

نصاب برائے ایم اے اردو:

سال اول پرچہ چہارم: "مثنوی و مراثی و دیگر منظومات"

منظومات کے حصے میں اقبال کی شاعری شامل ہے جس میں طلوع اسلام، خضر راہ، مسجد قرطبہ، ذوق و شوق اور ساقی نامہ شامل ہے۔

ایم اے سال آخر

پرچہ جہارم "خصوصی مطالعہ/ مقالہ"

اس پرچے میں بھی علامہ اقبال شامل نصاب ہیں۔ (۲۲)

حاصل مقصد یہ ہے کہ سندھ کے دانشور، ادباء اور عوام شروع سے ہی اقبال سے محبت عقیدت رکھتے ہیں اور اس اس میں دن بدن مستقبل اضافہ ہو رہا ہے۔ داخلی شہادتوں کی روشنی میں، سندھ میں علامہ اقبال سے کی جانے والی محبت وعقیدت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ سندھ کی تمام درسگاہوں کے تقریباً تمام مراحل میں علامہ اقبال شامل نصاب ہیں اور وہ بھی خصوصاً پہلی کلاس سے۔ گویا تعلیمی گھٹی میں اقبال شامل ہیں اور گھٹی ہمیشہ ایسی شخصیات سے دلوائی جاتی ہے جو ہمارے آئیڈیل ہوتے ہیں یا ان جیسا ہم اپنے بچوں کو دیکھنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا سندھ کے رہنماؤں کی فکر اور دانشوروں کے ترتیب دیے ہوئے نصابات سے صاف واضح ہے کہ سندھ کے لوگ اپنے بچوں میں شاہ لطیف، بچل سرمست کے ساتھ علامہ اقبال جیسا مفکر بھی دیکھنا چاہتے ہیں کیونکہ آپ جیسے مفکروں سے ہی تو دھرتی کے جانداروں کی بہتر قسمت وابستہ ہوتی ہے۔

حوالہ جات:

۱۔ شاہ جو رسالو: علامہ غلام مصطفیٰ قاسمی، مہراڑ اکیڈمی شکارپور ۱۹۹۹ء ص ۳۴۔

۲۔ کلیات اقبال اردو (بال جبریل): اقبال، نیشنل فاؤنڈیشن، لاہور ۱۹۹۹ء ص۔ ۴۴۱

۳۔ لفظ فقر عام طور پر مفلسی اور تنگدستی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لیے فقیر ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو مادی وسائل نہ ہونے کے سبب غریب و محتاج ہو جائے اور حالات کے دباؤ کے تحت، سادہ کھانے اور پہننے پر مجبور ہو جائے جبکہ اسلامی فقر ایسی مجبوری کا نتیجہ نہیں لیکن مستقل اخلاقی اصولوں کے تحت زندگی گذارنے کی عملی صورت ہے۔ یہ فقر عیش و آرام والی زندگی کے مقابلے میں سادہ اور درویشی والی زندگی کو ترجیح دیتا ہے۔

۴۔ کلیات اقبال (ضرب کلیم) علامہ اقبال، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد۔ ص ۵۰۵

۵۔ شاہ جو سرالو، سر رامکی: علامہ گلام مصطفیٰ قاسمی، مہرات اکیڈمی شکارپور ۱۹۹۹ء، ص ۵۲۷

۶۔ شاہ جو سرالی سرزامکی: علامہ گلام مصطفیٰ قاسمی، مہراث اکیدمی شکارپور ۱۹۹۹ء ص ۵۴۷

۷۔ کلیات اقبال، نیشنل فاؤنڈیشن اسلام آباد۔

۸۔ الماس (تحقیق مجلہ) اقبال نمبر، سندھ میں اقبال فہمی: ڈاکٹر محمد یوسف خشک، شعبہ اردو شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیرپور ۲۰۰۲ء

۹۔ سچل سرمست جو سرائکی کلام، سندیی ادبی بورڈ ۱۹۵۹، ص ۴۸

۱۰۔ الماس (تحقیق مجلہ) اقبال نمبر، سندھ میں اقبال فہمی: ڈاکٹر محمد یوسف خشک، شعبہ اردو، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی خیرپور ۲۰۰۲ء، ص ۱۹۔ ۱۳۔

۱۱۔ مقالات وحید: علامہ آئی آئی قاضی: پروفیسر عبدالوحید صدیقی، کوہستان پریس راولپنڈی، ۱۹۷۱ء، ص ۹۱۔

۱۲۔ اقبال مشمولہ صوفی لاکوفی (علام آ۔ آ۔ قاضی جون تحریون، تقریرون) مرتب عبدالغفار سومرو، سندی ادبی بورد جامشورو ۱۹۹۵ع، ص ۱۱۵

۱۳۔ عمدہ تعلیم ترقی پسند زندگی، مشمولہ صوفی لا کوفی (علامہ آ، آ، قاضی جون تحریون، تقریرون) مرتب عبدالغفار سومرو سندیی ادبی بورد جامشورو ۱۹۹۵ع، ص ۵۶

۱۴۔ صوفی لاکوفی (علامہ آ۔ آ۔ قاضی جون تحریون، تقریرون) مرتب عبدالغفار سومرو، سندیی ادبی بوڑد جامشورو ۱۹۹۵ع، ص ۱۰۳

۱۵۔ پیغام لطیف: جی ایم سید، ادارہ انسانیت اسٹیشن رعش حیدرآباد سندھ۔ ص ۱۴۷

۱۶۔ حیات اقبال (حالات زندگی، منتخب کلام) لطف اللہ بدوی، اقبال اکیدمی کراچی۔ ۱۹۵۷ع ص کب

۱۷۔ اقبال اسانجو قومی شاعر، ماہوار پیغام کراچی، جلد ۲ شمارو ۱۲۹، اپریل ۱۹۷۸ع ص ۳۰

۱۸۔ سولہ سالہ نصاب تعلیم، وفاق المدارس العربیہ پاکستان، وفاق المدارس العربیہ پاکستان۔ ملتان ۱۹۸۳ء۔

19. Curriculum and syllabi for Oriental Languages Examinations, Hyderabad Board S.E 1985 and ownard PP.2,3 and 4

20. Course of Studies 1992 to date, University of Karachi Faculty of Arts. P.16,17 and 138.

21. Course of Studies for M.A. (Prev. & Final) Examination in Urdu, Karachi University Karachi, Sindh 1992 to date PP, 14,22.

۲۲۔ نصاب جامعہ سندھ و جامعہ شاہ عبداللطیف خیرپور، سندھ، پروسپیکٹس ۲۰۰۲ء۔

معین الدین عقیل

اسرارِ خودی کی تازہ اشاعت

اس سے قطع نظر کہ اقبال نے اپنی فکر اور فلسفے کا ایک گوشہ، ایک مکمل جامعیت کے ساتھ ---- اپنی مثنوی اسرار خودی میں سمو دیا تھا------- اور یہ مثنوی اقبال کو ایک شاعر کے ساتھ ساتھ ایک مفکر کی حیثیت سے باقاعدہ متعارف کرانے کا وسیلہ بنی، مجھے اسرار خودی سے ذاتی طور پر دلچسپی کچھ یوں بھی رہی کہ اس کی اولین اشاعت (۱۹۱۵ء) کا ایک نسخہ ----- جس پر اقبال کے دستخط بھی موجود ہیں، میرے ذخیرہ کتب میں ایک متاعِ خاص کی حیثیت سے محفوظ ہے۔ اس مثنوی کی ان نسبتوں کے باوصف، اس مثنوی پر جو کچھ لکھا جاتا رہا اور اس کے جو ترجمے شائع ہوئے ----- میں انہیں جمع کرتا رہا ہوں۔ چناں چہ میں وحید اختر درانی صاحب کی اس کاوش کے تعلق سے نہ صرف (آر۔اے) نکلسن کے ترجمے کو بلکہ اس ترجمے پر اقبال کی تصحیحات اور ترمیمات کی ترتیب و تعارف کا یہ کام، جسے سعید اختر درانی صاحب نے انجام دیا ہے ---- اور ان سے قبل یہی کام پروفیسر (اے۔جے) آربری نے --- درانی صاحب کے پیش رو کے طور پر آج سے نصف صدی قبل ۱۹۵۴ء میں انجام دیا تھا، دیکھنے اور تقابلی جائزہ لینے کی کچھ کوشش کرسکا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ نکلسن کا ترجمہ، اپنی اولین اشاعت (۱۹۲۰ء) کے بعد، جس پر اقبال نے تصحیح و ترمیم کی اور یہ نکلسن کی قدرے نظر ثانی کے بعد ۱۹۳۰ء میں دوبارہ شائع ہوا، پھر ۱۹۷۶ء تک کم از کم مزید آٹھ مرتبہ شائع ہوا ہے۔ اس مثنوی کے ترجمے، بشمول اردو، اگر چہ دیگر متعدد زبانوں میں بھی شائع ہوئے ہیں، لیکن انگریزی میں نکلسن کا ترجمہ اس حد تک مکمل اور جامع سمجھا گیا کہ ----- صرف ایک استثنیٰ سے قطع نظر کہ عبدالرحمان طارق نے بھی ۱۹۷۶ء میں ایک انگریزی ترجمہ *Secrets of Ego* کے عنوان سے لاہور شائع کروایا، مگر خود عنوان میں Self کی جگہ Ego کے استعمال کو دیکھ کر فکرِ اقبال کی روشنی میں اور ساتھ ہی نکلسن کے ترجمے کے مقابلے میں اس کے معیار کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

اقبال کو یقیناً احساسِ افتخار رہا ہوگا کہ ان کے ایک استاد نے اور اپنے وقت کے ایک ممتاز مستشرق نے --- جس نے مولانا روم کی مثنوی کا اپنے وقت میں سب سے معیاری متن مرتب کر کے اور اسلامی تصوف کو

اپنے تخصیصی مطالعہ کا موضوع بنا کر دنیائے علم و ادب میں ایک مقام حاصل کر لیا تھا، ان کا مثنوی کا ترجمہ کیا ہے۔ خود نکلسن کے نام ان کے ایک مکتوب (مورخہ ۲۷ نومبر ۱۹۲۲ء) سے معلوم ہوتا ہے کہ مغربی دنیا میں نکلسن کے اسرار خودی کے ترجمے کی مقبولیت اور پذیرائی سے وہ خاصے مسرور تھے۔ لیکن وہ اس ترجمے سے مطمئن بھی نہ تھے۔ چناں چہ خواجہ غلام السیدین کے نام اپنے ایک مکتوب (مورخہ ۱۱ ستمبر ۱۹۳۷ء) میں، ایک دو مقامات کی نشان دہی کر کے، جن کی طرف سے سعید اختر درانی صاحب نے بھی اپنے پیش لفظ میں اشارہ کیا ہے۔ اقبال نے نکلسن کے ترجمے کو غلط قرار دیا ہے اور مزید اغلاط کا بھی ذکر کیا ہے! اس طرح موقع ملنے پر انہوں نے نکلسن کے ترجمے کے متن پر کہیں تصحیح کی کہیں ترمیم کی اور کہیں اپنے مفہوم کے بہتر ابلاغ کے لیے وجاحت اور تشریح سے بھی کام لی اور ساتھ ہی مشورے بھی تجویز کیے۔ لہٰذا نکلسن نے، اپنے ترجمے کی دوسری اشاعت کے موقع پر اقبال کی ترامیم اور تصحیحات کو ملحوظ رکھا، لیکن متعدد مقامات پر انہیں نظر انداز بھی کر دیا! ایسا اختلاف رائے کی بنیاد پر بھی ہو سکتا ہے اور نکلسن کی بے نیازی کے باعث بھی ---- جس کی طرف سعید اختر درانی صاحب نے بھی اشارہ کیا ہے۔

اقبال کو یہ احساس رہا ہوگا کہ وہ شاعر ہیں اور ابلاغ ان کا مسئلہ ہے۔ فارسی اور انگریزی دونوں زبانوں پر انہیں بھی عبور حاصل تھا اور ان دونوں زبانوں سے ان کا رشتہ اسی طرح کا تھا، جیسا نکلسن کا تھا۔ چنانچہ نکلسن کا ان کی تصحیحات یا مشوروں کو قبول نہ کرنا ---- ان کے لیے تاسف کا سبب بنا۔

یہاں ایک سوال بھی پیدا ہوتا ہے ---- اور جو سعید اختر درانی صاحب اور دیگر ماہرین اقبالیات کی توجہ کا طلب گار بھی ہے کہ آخر اقبال نے نکلسن کے ترجمے پر تصحیح اور ترمیم کب کی؟ نکلسن کے ترجمے کا دوسرا ایڈیشن، ترمیم و نظر ثانی کے بعد، بہ ظاہر اقبال کی رحلت کے دو سال بعد، ۱۹۴۰ء میں شائع ہوا۔ اسے اقبال نہ دیکھ سکے۔ خواجہ غلام السیدین کے نام اقبال کے مذکورہ خط (۱۱ ستمبر ۱۹۳۷ء) کا تحریر کردہ ہے، جس میں وہ گلہ کر رہے ہیں کہ نکلسن نے بعض مقامات پر فاش غلطیاں کیں اور ان کے مشوروں کو قبول نہ کیا۔ سوال یہ ہے کہ اقبال کو کیسے پتا چلا کہ نکلسن نے ان کی تصحیحات کو شامل نہیں کیا یا قبول نہیں کیا؟ یہ نہیں کہا جا سکتا ہے اقبال نے ترجمے کی اشاعتِ اوّل سے قبل نکلسن کو مشورہ دیا ہو کیوں کہ ان کی تصحیحات اور مشورے تو اشاعت اوّل کے مطبوعہ نسخے پر ہیں۔ اگر اشاعت اوّل سے پہلے انہوں نے یہ مشورے دیے تھے تو پھر وہ اشاعت کے بعد دوبارہ کیوں دیتے؟ یہ ایک دو امور سعید اختر درانی صاحب کی مزید توجہ کے مستحق تھے ---- اور ہیں۔

نکلسن کا انتقال ۱۹۴۵ء میں ہوا۔ ان کے انتقال سے کوئی دو سال قبل فروری ۱۹۴۳ء میں ان کے ترجمے کا تیسرا ایڈیشن شائع ہوا۔ یہ نسخہ بھی میرے ذخیرے میں موجود ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ اقبال پر مرتبہ تمام کتابیات ---- اور خود سعید اختر درانی صاحب کے پیش لفظ میں ۱۹۴۴ء کے ایڈیشن کا حوالہ تو ملتا ہے ---- لیکن فروری ۱۹۴۳ء کے ایڈیشن کا کوئی ذکر نہیں! اس ایڈیشن میں کوئی تبدیلی متن نظر نہیں آتی۔ سوائے اس کے کہ

۔۔۔ جیسا سعید اختر درانی صاحب نے نشان دہی کی ہے کہ دوسرے ایڈیشن میں لاہور کے ناشر نے اقبال کے نام کے ساتھ لاہور کا لاحقہ استعمال نہیں کیا، لیکن ۱۹۴۳ کے ایڈیشن میں لاہور پھر اقبال کے نام کے ساتھ موجود ہے!

طباعت کے دوران پروف خوانی یا تصحیح میں عدم احتیاط بالعموم یہاں عام ہے۔ چنانچہ سعید اختر درانی صاحب کی کوششوں کو بھی اس سے کہاں مفر ہو سکتا تھا۔ کسی جانب سے سہو کے باعث نکلسن کے متن میں اقبال کی تصحیح موجود ہونے کے باوجود سطر ۱۶ اور ۹۷ درانی صاحب کے تجزیے سے محروم رہ گئیں! جب کہ خود آربری کے نوشتوں سے سطر نمبر ۳۸۸، ۷۳، ۴۹۹ اور ۶۶۵ کی تحریر شدہ تصحیح محو ہو گئیں!

ان امور سے قطعِ نظر ۔۔۔۔ سعید اختر درانی صاحب کی یہ کاوش اقبالیات کے ذخیرے میں ایک اہم اور مفید اضافہ ہے کہ اب اسرار خودی کے تعلق سے خود اقبال کا مطمحِ نظر اور متصوور ست اور اصل مفاہیم کے ساتھ متعین ہو سکتا ہے۔ اور ممکن ہے اس اختلافِ متن کی نشان دہی کے باوصف کہیں کسی مقام پر موجود ابہام اور اشکال بھی دور ہو جائیں اور فکرِ اقبال کی تشریح و توضیح میں ۔۔۔ خود اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق ۔۔۔۔ مدد مل سکے اور اقبال کی فکر یا ان کے اظہار و اسلوب کا حقیقی مفہوم اجاگر ہو جائے۔ چنانچہ جہاں خود اسرار خودی کی تخلیق اقبال کی فکر کے تعارف کا بنیادی وسیلہ اور فکرِ اقبال کی تعبیر میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔۔۔۔ اور پھر نکلسن کا ترجمہ مغرب کی علمی دنیا میں فکرِ اقبال کے اولین تعارف کا ذریعہ بنا ۔۔۔۔ سعید اختر درانی صاحب کی محنت و جستجو آربری کے کام کو آگے بڑھانے اور مطالعہ اقبال کے ضمن میں اسرار خودی کی تفہیم و تعبیر میں ایک ناگزیر وسیلے اور ماخذ کا کام دے گی۔ اقبالیات سے درانی صاحب کی والہانہ اور مخلصانہ وابستگی اور مستقل محنت و جستجو حیاتِ اقبال کے قیام یورپ کے متعدد مخفی گوشوں کو اجاگر کرنے اور متعدد خلا کو پر کرنے کا سبب بنی ہیں ۔۔۔۔۔ یہ سب لائقِ تحسین ہیں۔

●○●○●○

پروفیسر ڈاکٹر رضا مصطفوی

مدینہ فاضلہ (شہر آرزو) اور اقبال کی امنگوں کا انسان

بیدلی گررفت اقبالی رسید
بیدلان را نوبت حال رسید
عصر حاضر خامہ اقبال گشت
واحدی کز صد ہزاران برگذشت
ہیکلی گشت از سخن گوئی بپا
گفت کل الصید فی جوف الفرا
شاعران گشتند جیشی تارومار
وین مبارز کرد کار صد سوار
ملک الشعراء بہار ۱۳۲۳ء

شاید پاکستان کے بلند مرتبہ و عالی مقام شاعر علامہ اقبال اور ایرانی امنگوں کے شاعر حکیم فردوسی کے درمیان ایک شدید مشابہت ڈھونڈی جا سکے اور ان دونوں کو پاکستان اور ایران کے معاشروں کا نجات دہندہ سمجھا جا سکے اور اس حقیقت کو قبول کیا جا سکے کہ بالکل ویسے ہی جیسے فردوسی نے اپنے شہرہ آفاق شاہنامے اور آسمانی و ملکوتی اور نجات بخش کلمات سے ایک قوم کو نابودی سے نجات دی اسی طرح مشرق کے نابغہ روزگار اقبال نے بھی اپنے معاشرے پر ایسے ہی عمیق اثرات مرتب کیے اور اپنے ٹوٹے پھوٹے ملک کے معاشرے میں نئی روح پھونکی اور اپنے وطن کی آزادی کی بنیاد رکھی اور اتحاد و اتفاق کی روح پرور نعرہ لگا کر نقیب تھا اور روح تعاون کے مروج بن گئے۔ یہاں تک کہ ان کے مجاہدے اور قابل قدر تعلیمات کے اثرات اپنے ملک کی سرحدوں کو پار کر گئے اور دنیا کی دوسری قوموں خصوصاً اسلامی ممالک کے اندر بھی اعلیٰ انسانی اور اسلامی قدروں کا سرچشمہ بنے۔ ایرانی بھی نہ صرف ان کے بلند مرتبے سے خوب آشنا ہیں بلکہ انہیں صرف پاکستانی نہیں سمجھتے اور چونکہ ان کے آثار و اشعار کا زیادہ تر حصہ فارسی

کلچرل قونصلر رایزنی فرہنگی سفارت جمہوریہ اسلامی ایران۔ اسلام آباد۔

میں ہے اس لیے اسے ہم زبان، ہم مسلک ہم نژاد اور ایران سے مربوط سمجھتے ہیں۔

فردوسی کی مانند جس مدینہ فاضلہ (شہر آرزو) کا تصور مشرق کے یہ عظیم مصلح اپنے کلام میں تخلیق کرتے ہیں وہ بے شک خاص زاویوں اور پہلوؤں سے مخصوص قسم کی خوب صورتی اور دل کشی رکھتا ہے۔ اقبال کی امنگوں کے آئینہ دار انسان جدو جہد اور سعی کرنے والے اور فعال انسان ہیں اور اپنے تئیں اس دنیا کی تکامل و تکمیل میں شریک سمجھتے ہیں۔ وہ صلح و آشتی پسند اور جنگ سے دوری کرنے والے ہوتے ہیں۔ اس کا شہر ایسی خاص خوب صورتی کا حامل ہے کہ اس کے شاہراہیں، باغات اور پھلواریاں اپنی تازگی و طروات سے نگاہوں کو خیرہ کرتی اور اس کے چراغ و قمقمے ہر طرف رنگ و نور پھیلاتے ہیں۔ یہ شہر نہایت تر و تازہ، دل کش اور خوب صورتیوں کا مرقع اور آلائشوں سے پاکیزہ ہے۔ اقبال وہاں کے انسانوں کو ہی نہیں یہاں تک کہ خالق کائنات کو مخاطب کرتا ہے اور تاریکی، دشت و بیابان کی وحشتوں اور مٹی وغیرہ کی تخلیق کا، جو اس شہر کی حسن و نیرنگیوں کو کم کر کے ان کو نقصان پہنچاتے ہیں، گلہ کرتا ہے۔ درج ذیل اشعار میں خدا اور انسان کے مابین گفتگو ملاحظہ ہو: خدا فرماتا ہے:

جہاں را زیک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدم
تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طایر نغمہ زن را

اور انسان جواب دیتا ہے:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم (۱)

اقبال کا انسان زحمت اور محنت شاقہ کا عادی ہے اور اس کی دنیا میں سستی، بے کاری اور کاہلی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور ہر شخص کو اپنی ہمت اگرچہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو کے مطابق کوشش کرنا چاہیے۔

سحر در شاخسار بوستانی
چہ خوش می گفت مرغ نغمہ خوانی

بر آور ہر چہ اندر سینہ داری
سرودی، نالہ ای، آہی، فغانی (۲)

یہ بات اہم نہیں ہے کہ اس انسان کا کلام کیا ہے، اہم بات یہ ہے کہ اسے کسی بھی کام کے لیے متعہد اور پابند ہونا چاہیے۔ اگر تیری آنکھیں ایک کو دو دیکھتی ہیں تو کوشش کر کہ نہ دیکھیں۔ اگر تو نسیم سحری ہے تو خرام سیکھ، اگر شبنم ہے تو پھول پر گر اور شبنم کے قرینے کو اچھی طرح سے سیکھ لے اور اگر کانٹا اور خار ہے تو چبھنے کا فن اچھی طرح سیکھ:

اقبال کے معاشرہ آرزو کے انسان نہ صرف یہ کہ کسی بھی خطرے سے فرار نہیں کرتے بلکہ اس کا استقبال کرتے ہیں اور بے خطر راہوں پر چلنے کو کم ہمتوں کا شیوہ سمجھتے ہیں۔

وای آن قافلہ کز دونی ہمت می خواست
رہگذاری کہ درو ہیچ خطر پیدا نیست
(کلیات ص ۲۵۲)

بہ کیش زندہ دلان زندگی جفا طلبی است
سفر بہ کعبہ نکردم کہ راہ بی خطراست
(کلیات، ص ۲۲۴)

تاریکی اور جدوجہد و مبارزے کے بنا زندگی کا کوئی مزہ ہی نہیں:

میارا بزم برساحل کہ آنجا
نوای زندگانی نرم خیز است
بہ دریا غلط و باموجش در آویز
حیات جاودان اندر ستیز است

اقبال کہتے ہیں:

دریا اور اس کی امواج کے مقابل ساحل کی کوئی قیمت و اہمیت نہیں چونکہ وہ ساکت ہے، متحرک نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ جب کہ موج کا ایک حقیقی وجود ہے کیونکہ اس میں حرکت اور جوش وخروش ہے:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسی زیستم
ہیچ نہ معلوم شد، آہ کہ من چیستم"
موج زخود رفتہ ای تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم، گر نروم نیستم"

اقبال کی دنیا میں مایوس بے ہدف اور ناامید انسان راستہ پا ہی نہیں سکتے۔ کیونکہ ان کے شہر آرزو کے مکینوں

کے دل تمناؤں اور ولولوں سے مالا مال ہیں۔ ان کے دلوں کی زندگیاں ذوق وشوق اور تمناؤں سے لبریز اور ان کا سرمایہ آرزوں کے سوا کچھ نہیں اور عقل اپنی تمام عظمتوں کے ساتھ آرزوؤں کے بطن سے خلق ہوئی ہے:

دل ز سوز آرزو گیرد حیات
غیر حق میرد چو او گیرد حیات
چون ز تخلیق تمنا باز ماند
شہپرش بشکست و از پرواز ماند
آرزو ہنگامہ آرای خودی
موج بیتابی ز دریای خودی
زندہ را نفی تمنا مردہ کرد
شعلہ را نقصان سوز افسردہ کرد
عقل ندرت کوش و گردون تاز چیست؟
ہیچ میدانی کہ این اعجاز چیست؟
زندگی سرمایہ دار از آرزو ست
عقل از زائیدگان بطن اوست

(کلیات، صفحہ ۱۳، ۱۴)

زندگی جستجو اور جدوجہد سے عبارت ہے جبکہ اس جستجو کا ماخذ آرزوئیں اور تمنائیں ہیں۔ آرزو اس کائنات کی جان ہے۔

خاک ہمدوش ثریا می شود(۴)

انسانی خون کی گرمی سے لے کر عالم کی روشنی و گرمی حیات سبھی نقش آرزو ہیں۔ مجموعی طور پر جو چیز بھی حسین و جمیل ہو وہ آرزو کی خالق ہے:

گرم خون انسان ز داغ آرزو
آتش این خاک از چراغ آرزو
از تمنا می بہ جام آمد حیات
گرم خیز و تیز گام آمد حیات
ہرچہ رو خیرد تمنا دمبدم؟
این نوای زندگی را زیروبم
ہرچہ باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابان طلب مارا دلیل
نقش او محکم نشیند در دلت
آرزو ہا آفریند در دلت
حسن، خلاق بہار آرزو ست
جلوہ اش پروردگار آرزوست(۵)

اقبال کے مدینہ فاضلہ (شہرِ آرزو) کے انسانوں کی زندگی اس خاکی دنیا کی زندگی سے مختلف و متفاوت ہے۔
اقبال نے زندگی کی جو تصویر دکھائی ہے وہ خاکیوں تک کو وجد اور عالمِ شوق میں لا کھڑا کرتی ہے:

زندگی در صدر خویش گہر ساختن است | در دل شعلہ فرو رفتن و نگداختن است
عشق از این گنبد در بستہ برون ساختن است | شیشہ ماہ ز طاق فلک انداختن است
مذہب زندہ دلان خواب پریشانی نیست | از ہمین خاک جہان دگری ساختن است (۶)

یہاں تک کہ دلوں کی دھڑکن اسی سے ہے۔ وہ خاک کو پرواز کی طاقت بخشتی ہیں اور اسے اوجِ ثریا پر پہنچا دیتی ہیں۔ دلوں کو توانائی و گرمی پہنچاتی اور اس کی شعاعیں ہمیں نور بخشتی ہیں۔ چنانچہ یہ تمام اہداف و مقاصد کے لیے کمند کا کام کرتی ہیں اور افعال و اعمال کی کتاب کی شیرازہ بندی اسی سے ہے:

زندگانی رابقا از مدعا سب
کاروانش رادرا از مدعا سب
زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو جان جہان رنگ و بوست
فطرت ہر شی امین آرزو ست
از تمنا رقص دل در سینہ ہا
سینہ ہا از تاب او آئینہ ہا
طاقت پرواز بخشد خاک را
خضر باشد موسی ادارک را
آرزو صید مقاصد را کمند
دفتر افعال اشیرازہ بند
عشق راز تیغ و خنجر باک نیست
اصل عشق از آب و بادو خاک نیست
ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم
دل ز عشق او توانائی شود

وہ چاہتا ہے کہ شعر کے ذریعے قوم کے اندر احساسات کے شعلے بھڑکا دے تا کہ وہ بے دار ہو جائے اور سوئی

ہوئی نہر ہے۔ وہ حقیقت شعر و ادب اور فن کو زندگی کا مکمل کندہ سمجھتا ہے۔ وہ فنکار اور شاعر کو خلق خدا کے لیے بہترین مصلح اور رہنما سمجھتا ہے۔ وہی فنکار اور شاعر خلق خدا کے لیے بہترین مصلح اور راہنما ہو سکتا ہے جو کہ اپنے اعلیٰ بیانات اور اظہارات سے معاشرے میں بہترین رول ادا کرے۔ انسان کی زندگی کی اساس اور بنا اس کی تمنائیں ہوتی ہیں اور یہ تمنائیں اس دنیا میں اچھی چیزوں کو وجود میں لاتی ہیں۔ اسی بنا پر حسن و جمال آرزوؤں اور تمناؤں کا خالق ہوتا ہے۔ جب کہ شاعر کا دل ان خوب صورتیوں کا مرکز ہوتا ہے۔

سینہ شاعر تجلی زار حسن — خیزد از سینای او انوار حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر — فطرت از افسون او محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموخت است — غازہ اش رخسار گل افروخت است
سوز او اندر دل پروانہ ہا — عشق را رنگین از او افسانہ ہا
سوز او اندر دل پروانہ ہا — عشق را رنگین از او افسانہ ہا
بحرو بر پوشیدہ در آب و گلش — صد جہاں تازہ مضمر در دلش
خضر و در ظلمات او آب حیات — زندہ تر از آب چشمش کائنات
کاروانہا از در ایش گامزن — در پی آواز نالش گامزن(۷)

اقبال کا یہ اعتقاد ہے انسان کی اندرونی دنیا کے اسرار اور مکنونات کو برملا اور ظاہر کرنے کا ذریعہ ہے ملتوں کو بے دار، آگاہ کرنے اور متحد کر کے منظم کرنے میں نہایت مثبت اور تعمیری کردار ادا کر سکتا ہے۔

نغمہ کجا و من کجا؟ ساز سخن بہانہ ایست
سوی قطار می کشم ناقہ بی زمام را
(کلیات:۱۳۲)

اقبال کہ کہنا ہے: کسی معاشرے کے افراد کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم فکر، ہم اندیشہ اور متحد رہنا چاہیے اور کسی بھی ملت کی طاقت ان کے اتحاد میں ہے جب کہ پراگندگی اور تفرقہ اس کی تضعیف کے سبب ہیں۔

ای اسیر رنگ پاک از رنگ شو — مومن خود کافر افرنگ شو
رشتہ سودو زیان در دست تست — آبروی خاوران در دست تست
ای کہن اقوام راشیرازہ بند — رایت صدق و صفارا کن بلند
رای بی قوت ہمہ فکر و فسون — قوت بی رای جہل است و جنون
اہل حق را زندگی از قوت است — قوت ہر ملت از جمعیت است

اقبال کے معاشرے کے امنگوں والے انسان کی بعض دوسری صفات میں شجاعت اور مردانگی شامل ہے اور

اس کی رائے یہ ہے کہ شیر کی ایک لمحے کی زندگی گائے کی سوسالہ زندگی سے بہتر اور اس پر قابل ترجیح ہے۔

زندگی راچیست رسم و دین و کیش
یک دم شیری بہ از صد سال میش

اقبال کے شہر آرزو کے انسان زیور ادب سے آراستہ و پیراستہ ہوتے ہیں۔ علم و دانش بھی اپنی تمام تر قدر و قیمت کے باوجود ادب کے ہمراہ نہ ہو تو اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

ادب پیرا یہ نادان و داناست
خوش آن کو از ادب خود رابیا راست
ندارم آن مسلمان زادہ را دوست
کہ در دانش فزو دو از ادب کاست

اقبال کے مطلوبہ انسانوں کو اپنے اوپر اعتماد ہو تا چنانچہ انہیں دوسروں سے مدد کی توقع نہ کرنا چاہیے:

تراش از تیشہ خود جادہ خویش
بہ راہ دیگران رفتن عذابست
گر از دست تو کار نادر آید
گناہی ہم اگر باشد ثوابست

اقبال کی تمناؤں کے مرکز معاشرے کے لوگ مسلمان ہیں اور اپنے دین پر استوار و قائم! اقبال کی جہاں شناسی میں اسلام کا بلند و بالا حیات بخش مکتب اپنی تمام خصوصیات، اعلیٰ اور کامل صفات کے ساتھ انسانیت کی طوفان زدہ اور متلاطم موجوں میں گھری کشتی کو ساحل مراد تک پہنچانے کا اہل ہے۔

اقبال کی نگاہ پر بصیرت میں پیغمبر اسلام ﷺ کی بلند و عظیم شخصیت انسان کامل ہے اور فقط ان کے احکام اور فرمودات وارشادات سے ان کی امت توفیقات الٰہی سے ہم کنار ہو سکتی ہے۔

ہر کہ عشق مصطفی ﷺ سامان اوست
بحر و بردر گوشہ دامان اوست
روح راجز عشق او آرام نیست
عشق او روزی است کو راشام نیست

وہ تمام فضائل جو اقبال اپنی مدینہ فاضلہ (شہر آرزو) کے لیے ضروری سمجھتے ہیں ان کا حصول صرف دین مبین اسلام میں امکان پذیر ہے کیونکہ ان کی نگاہ میں اسلام ہی کا نظام اپنے معتقدین کو سعادت کی منزل تک پہنچا سکتا ہے۔

امت مسلم ز آیات خدست
اصلش از ہنگامہ قالو بلی است
از اجل این قوم بی پرواستی
استوار از نحن نزلناستی

اقبال کی رائے یہ ہے فکری غلامی واسیری کا خطرہ ہر نوع کی سیاسی اور اقتصادی اور دیگر غلامیوں سے زیادہ ہے اور اسی بنا پر فکر و اندیشہ کی پاکیزگی وطہارت کی اہمیت کی ہر دوسری چیز پر فوقیت حاصل ہے۔ چنانچہ اس کے مطلوبہ شہر آرزو کو ہر فکری غلامی سے آزاد رہنا چاہیے۔

فکر شرق آزاد گرد واز فرنگ
از سرو دمن بگیرد آب و رنگ
زندگی از گرمی فکر است و بس
حریت از عفت فکر است و بس
چون شود اندیشہ قومی خراب
ناسرہ گرد دبہ دستش سیم ناب
پس نخستین بایدش تطہیر فکر
بعد از آن آسان شود تعمیر فکر

کلیات: ص ۳۹۱

ان کا نظریہ ہے کہ جو شخص خود کو رنگ و بو (عالم مادیات) کا اسیر و غلام بنالے اس کے دل کی تمام آرزوئیں اور شوق مرجاتے ہیں اور جو بھی عالم خاک و مادہ کی آلودگی میں گرفتار ہو جائے وہ روحانیت کی دنیا سے کٹ جاتا ہے:

کسی خود را اسیر رنگ و بو کرد تھی از ذوق و شوق و آرزو کرد۔
صفیر شاہبازان کم شناسد کہ گوشش باطنین پشہ خو کرد

اقبال کے مدینہ فاضلہ میں عبودیت و غلامی کا کوئی وجود نہیں۔ وہاں سب انسان آزاد اور حر ہیں۔ وہ ایسے انسان ہیں جنھوں نے رسوم بندگی و غلامی کو توڑ ڈالا ہو اور طائر ایام کو قید کر لیا ہو اور ان کی ہمتیں قضاؤں سے سرگوشیاں کر کے حادثات کو اپنے ہاتھوں ظہور میں لاتے ہیں۔

نکتہ ئی می گویمت روشن خودر تاشناسی امتیاز عبد و حر
عبد گرد دیا وہ درلیل و نہار در دل حر یا وہ گرود روزگار
عبد از ایام می بافد کفن روز و شب را می تند بر خویشتن

مردم حر راز گل بری کند | خویش رابر روزگاران می تند
عبد چون طایر بدام صبح و شام | لذت پرواز بر جانش حرام
سینہ آزادہ چابک نفس | طایر ایام راگردو قفس
عبد را تحصیل حاصل فطرت است | واردات جان او بی ندرت است
ازگراں خیزی مقام او ہمان | نالہ ہای صبح و شام او ہمان
ومبدم نو آفرینی کار حر | نغمۂ پیہم تازہ ریزد تار حر
فطرتش زحمت کش تکرار نیست | جادہ ی او ر حلقۂ پرگار نیست
عبد رایام زنجی است و بس | برلب اوحرف تقدیر است و بس
ہمت حربا قضا گردد مشیر | حادثات از دست وصورت پذیر
رفتہ و آیندہ در موجود او | دیر ہا آسودہ اندر زور او(۸)

اقبال کی آرزوؤں اور امنگوں کا مظہر انسان نہ صرف بد بخت اور بے دست و پا نہیں ہوتا بلکہ پیدائش ہی سے انتہائی اہم ذمے داری کا حامل ہوتا ہے اور اس قسم کے انسان کو اپنا اتنا اہم مشن اور فریضہ ادا کرنے میں کسی قسم کی غفلت روانہیں رکھنا ہوگی۔ وہ پیام مشرق میں میلاد آدم کے متعلق یوں گویا ہیں:

نعرہ زد عشق کہ خونین جگری پیدا شد | حسن لرزید کہ صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور | خود گری، خود شکنی خود نگری پیدا شد
خبری رفت زگردون بہ شبستان ازل | حذرای پردگیان، پردہ دری پیدا شد
آرزو بی خبر از خویش بہ آغوش حیات | بہ چشم وا کرد و جہاں وگری پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر | تا ازین گنبد دیرینہ دری پیدا شد(۹)

پاورقی:

۱۔ کلیات اشعار فارسی اقبال ہمراہ مقدمہ احمد سروش، انتشارات کتابخانہ سنائی، تہران ۱۳۴۳، ص ۲۲۸۔

۲۔ کلیات، ص ۶۹۵۔

۳۔ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاہوری، ہمراہ مقدمہ احمد سروش، ۱۳۴۳، ص ۲۴۸۔

۴۔ کلیات اقبال، ص ۲۵۔

۵۔ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال انتشارات، کتابخانہ سنائی، ص ۴۶۔۴۵۔

۶۔ اقبال شرق، ص ۷۷۔

۷۔ کلیات سروش، ص ۵۰۱۔

۸۔ کلیات اشعار فارسی، سروش ص ۲۱۵۔

مآخذ:

۱۔ خودی و رموز بے خودی، دکتر محمد حسین مشایخ فریدنی، انتشارات بنیاد فرہنگ ایران ۱۳۵۸ش۔

۲۔ اقبال شرق، عبدالرفیع حقیقت، انتشارات بنیاد نیکو کاری نوریانی۔ تہران ۱۳۵۷ش.

۳۔ اقبال شناسی، سید غلام رضا سعیدی، انتشارات بعثت، ۱۳۳۸ش۔

۴۔ اقبال لاہوری شاعر پارسی گوی پاکستان، مجتبیٰ مینوی، تہران، ۱۳۲۷ش۔

۵۔ اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی، دکتر علی شریعتی نشر امامت ۱۳۵۲ش۔

۶۔ اقبال نامہ، چند نویسندہ، معاصر ضمیمہ مجلہ دانش، تہران ۱۳۳۰ش۔

۷۔ درشناخت اقبال (مجموعہ مقالات کنگرہ جہانی بزرگ داشت علامہ اقبال لاہوری، تہران ۱۳۶۴ش۔

۸۔ رومی عصر (شرح احوال علامہ اقبال شاعر ملی پاکستان)، خواجہ عبدالحمید عرفانی، کانون معرفت مقدمہ استاد سعید نفیسی۔

۹۔ زندگی نامہ محمد اقبال، دکتر جاوید اقبال، ترجمہ دکتر شہین دخت کامران مقدم ۱۳۶۲ش.

۱۰۔ کلیات اشعار فارسی اقبال لاہوری (مقدمہ احمد سروش) انتشارات کتابخانہ سنائی، تہران ۱۳۴۳ش۔

۱۱۔ نقش اقبال در آداب پارسی ہندی، سید مظفر حسین برنی، ترجمہ مہدی افسار وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴ش۔

۱۲۔ ایضاً۔

●○●○●○

maablib.org

"معارف بٹالوی کا اندازِ شرح روایتی ہے۔ اشعار کی شرح میں اختصار کو مدِ نظر رکھا گیا ہے۔ اکثر اوقات شعر کا ترجمہ یا اس کی نثر لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ شرح میں املا اور مطالب کی اغلاط کی بہتات ہے۔ انہوں نے پیشرو شرحوں کو کاروباری قرار دیا ہے تاہم ان کی اپنی شرحوں کی حیثیت بالکل وہی ہے۔ ان کی شرحیں کلامِ اقبال کی شرحوں میں ظاہری اضافے کی حیثیت تو رکھتی ہے لیکن کوئی امتیازی اور منفرد مقام نہیں دیا جاسکتا۔ بٹالوی شارحین، اقبال میں تو شامل ہو گئے مگر کلامِ اقبال کے ساتھ انصاف نہ کر سکے۔

نشتر جالندھری کے تصنیفی سرمائے میں شرحوں کی تعداد زیادہ ہے۔ ان کا اندازِ شرح متوازن سلیس اور سادہ ہے۔ نہ بے جا طوالت ہے نہ اختصار۔ بعض اشعار کو سلجھانے کی بہت اچھی کوشش کی ہے۔ (۳۵) تاہم اختصار کے باعث اقبال کے کلام کی تمام پہلو واضح نہیں کر سکے۔ ان کی شرح میں کلامِ اقبال پر جا بجا اعتراضات ملتے ہیں۔ شرح کی اس خامی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خواجہ محمد زکریا لکھتے ہیں:

"ان کی شرح کی ایک بات بے حد ناگوار گزرتی ہے وہ ہے کلامِ اقبال پر جا بجا اعتراضات پرانے قواعد دانوں نے شعرا پر جو شدید پابندیاں عائد کی ہیں انہیں نشتر آ کر حد تک لے گئے ہیں"(۳۶)

محمد عبدالرشید فاضل کا اندازِ شرح سادہ فہم، اور متوازن ہے۔ شارح نے فکرِ اقبال کے حوالے سے اشعار کی شرح کی ہے اور کوشش کی ہے کہ ذاتی طرزِ فکر تشریح پر اثر انداز نہ ہو۔ شرح کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے کلامِ اقبال کو بہتر انداز میں سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم شرح کرتے وقت بعض جگہ پیشرو شارحین میں سے چشتی و مہر کے پیرے کے پیرے نقل کر دیے ہیں (۳۷) اور حوالہ بھی نہیں دیا۔

ڈاکٹر شفیق احمد اور خواجہ محمد زکریا نے باہم اشتراک سے شرح بانگِ درا تحریر کی ہے۔ شارحین کا اندازِ شرح روایتی اور سادہ ہے۔ اشعار کی تشریح ترتیب وار شعر بہ شعر کی ہے۔ مجموعی رجحان اختصار کی طرح ہے تاہم بعض اشعار کی نہایت عمدگی سے وضاحت کی ہے۔ شارح نے شرح کے لیے متنوع مآخذ کو استعمال کیا ہے پیشرو شارحین میں سے چشتی و مہر کی شرحوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ بعض جگہ ان سے اختلاف بھی کیا ہے۔

شفیق احمد ایسے شارح ہیں جن کی شرح میں مطالب کی کم سے کم اغلاط ہیں اور اندازِ شرح بھی تحقیقی و توضیحی ہے اس کی وجہ غالباً پیشرو شرحوں سے استفادہ ہے۔ ان کی شرح سے بانگِ درا کے اشعار کو بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔ شرح

کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ شرح کی تفہیم کے عمل کو آسان و سہل بنایا جائے، اس حوالے سے یہ ایک کامیاب شرح ہے۔ قارئین اور طلبا اسے بہ خوبی استفادہ کر سکتے ہیں۔

فیض لودھیانوی کا انداز شرح نگاری غیر محققانہ اور سہل پسندانہ ہے۔ انہوں نے شرح میں وضاحت اور تحقیق سے ہر جگہ پہلو بچایا ہے اور محض اشعار کی نثر بنانے پر اکتفا کیا ہے۔ شرح کرتے ہوئے بھی اختصار کو مدِ نظر رکھا ہے۔ یوں مطالب کی وضاحت میں تشنگی اور ادھورے پن کا احساس ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر اس شرح سے مطالب میں اضافہ نہیں ہوا۔ یہ شرح پیشرو شرحوں سے کمتر درجے کی محسوس ہوتی ہے۔

اسرار زیدی کا انداز شرح روایتی اور غیر تحقیقی ہے۔ زبان و اسلوب سادہ ہے۔ اشعار کی شرح میں اختصار کی طرف مائل ہیں۔ دیگر شرحوں کے مقابلے میں زیدی کی شرح کی اہمیت بس اتنی ہے کہ یہ اقبال کے اشعار کے مطالب کو اجاگر کرتی ہے لیکن مطالب کے ضمن میں شرح میں کوئی اضافہ نظر نہیں آتا۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ شارح نے اقبال کے اشعار کی تفہیم کا کوئی نیا در وا نہیں کیا۔

ڈاکٹر الف دنسیم نے دو اردو مجموعوں (ضربِ کلیم، ارمغانِ حجاز) کی شرحیں تحریر کی ہے۔ اندازِ شرح روایتی اور پیشرو شارحین سے ملتا جلتا ہے۔ اسلوبِ شرح آسان، مختصر اور غیر محققانہ ہے۔

سید اصغر علی شاہ جعفری نے روایتی اور سادہ اندازِ شرح اختیار کیا ہے۔ وجاحت، اشعار میں پیش رو شارحین سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ متعدد اشعار کی وضاحت میں متقدمین کے مطالب کو نقل کیا ہے اور جو تشریح فرمائی ہے وہ بہ شتر چشتی و مہر کی تشریحات کی وضاحت ہے۔ اس اندازِ شرح سے ان کی شرح کے متعلق کوئی اچھا تاثر نہیں ہوتا۔

غلام احمد پرویز کا اسلوب و انداز مشکل اور غیر محققانہ ہے۔ اشعار کی شرح میں اختصار کی طرف مائل ہیں۔ بلکہ زیادہ تر ان کا انداز ترجمے سے زیادہ نہیں۔

الٰہی بخش اعوان نے لفظی اور سادہ ترجمہ کیا ہے۔ شرح میں غیر ضروری تفصیل اور اضافی مباحث سے گریز کیا ہے۔ اندازِ شرح غیر تحقیقی ہے۔

یوں متعدد شارحین نے کلامِ اقبال کی جو شرحیں لکھی ہیں اور وہ سب اپنی اپنی جگہ قابلِ قدر ہیں۔ تاہم بعض شرحیں اپنے مواد و معیار کے اعتبار سے تفہیمِ اقبال میں زیادہ افادیت کی حامل ہیں لیکن بعض اپنے معیار کے اعتبار سے کچھ زیادہ مددگار ثابت نہیں ہوتیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ اقبال جیسے دانائے راز، مفکر اور عارف کے کلام کو سمجھنا اگر مشکل ہے تو سمجھانا اس سے زیادہ مشکل ہے اور کلامِ اقبال کو سمجھنے کے لیے ہمارا ذہنی افق ابھی محدود ہے اور اس کی تفہیم کے لیے جس فکری بصیرت کی ضرورت ہے اس سے اکثر شارحین بے بہرہ ہیں اور وہ ایسی محنت سے جی چراتے ہیں جو کلامِ اقبال کی تفہیم کے لیے درکار ہے۔ بیشتر شرحیں طلبا کی ضروریات کے پیشِ نظر لکھی گئیں لیکن زیادہ تر شارحین نے طلبا کی جرورت کو مدِ نظر نہیں رکھا اور صرف اشعار کی آسان نثر لکھ دینے پر اکتفا کیا ہے۔ حالانکہ طلبا کی

درسی ضروریات اس بات کی متقاضی ہیں کہ شرح اشعار کے ساتھ ایسی معلومات شامل ہوں جن سے طلبا میں کلام اقبال کو پڑھنے کا ذوق پیدا ہو اور اسے سمجھنے میں سہولت اور آسانی ہو اور شعری محاسن کو واضح کیا گیا ہو۔ بعض شرحوں میں اس طرح کی معلومات موجود ہیں لیکن وہ یا تو طوالت پر مبنی ہیں یا اتنی مختصر ہیں کہ طلبا کی ضروریات پوری ہو سکیں۔ قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی لکھتے ہیں:

"تصریح و توضیح کے خیال سے بعض حضرات نے اقبال کے کلام کی شرحیں لکھی ہیں جو زیادہ تر درسی اور عمومی قسم کی ہیں۔ اقبال کا مطالعہ ان کے خیالات اور افکار کے پس منظر اور اصول موضوعہ سے گہری واقفیت چاہتا ہے۔ (۳۸)

کلام اقبال کی مختلف جہتیں اور پہلو ہیں اور اس کے اندر ایک جہاں معنی پوشیدہ ہے۔ جب کہ کلام اقبال کی تفہیم و تشریح میں بعض شارحین نے سہل پسندی سے کام لیا ہے اور مطالعہ اقبال کے سلسلے میں غیر اطمینان بخش رویہ اپنایا ہے جس کی وجہ سے تشریحات میں کوتاہیاں ہوئی ہیں۔ کہیں غیر ضروری باتوں کا طومار ہے، کہیں اپنی علمیت جتانے کا احساس بھی موجود ہے۔ کہیں ضمنی مباحث تفہیمِ اقبال کے سلسلے میں راستہ روک دیتے ہیں اور ایسی غیر ضروری تفصیل ہے کہ جس مقصد کے لیے شرحیں لکھی گئی ہیں وہ مقصد بھی پورا نہیں ہوتا۔ اکثر شارحین نے اختصار کا راستہ اختیار کیا اور اشعار کے ترجمے یا اشعار کی نثر بنانے پر اکتفا کیا۔ اس اختصار بے جا کی وجہ سے مطالب واضح نہ

ہو سکے راستہ اختیار کیا اور اشعار کے ترجمے یا اشعار کی نثر بنانے پر اکتفا کیا۔ اس اختصار بے جا کی وجہ سے مطالب

واضح نہ ہو سکے اور تشنگی کا احساس ہونے لگا۔ بہ قول ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کہیں مفہوم واضح نہیں ہو سکا، کہیں تلمیحات کی توضیح درست نہیں، کہیں الفاظ کے سمجھنے میں تسامحات ہوئے ہیں۔ کہیں پس منظر واضح نہیں ہو سکا۔ "(۳۹)

بعد میں آنے والے شارحین نے پیشرو شارحین کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی۔ یوں شرحوں کیں تقلید اور نقل کے رجحانات در آئے۔ شارحین نے محنت اور تحقیق سے کام نہیں لیا اور پیشرو شارحین کی اغلاط اور مفہوم کو دہرایا، حالانکہ اقبال کو سمجھنے کے لیے ان کی تمام تحریروں کا مطالعہ بے حد ضروری ہے۔

اقبال کی بیش تر طویل و مختصر نظموں کے عقب میں مختلف محرکات، تخلیق کا سبب بنتے ہیں۔ انہیں نظر انداز کر کے کلام اقبال کی وضاحت ممکن ہے نہ تفہیم۔ بعض شارحین نے ان عصری محرکات کی وضاحت میں غیر اطمینان بخش رویہ اپنایا ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال کی تشریح کے سلسلے میں اب تک جو کام ہوا ہے، وہ کچھ زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے۔ کلامِ اقبال کا مطالعہ متقاضی ہے کہ شارحین ان کے عصری محرکات، اور سیاق و سباق سے آگاہ ہوں اس طرح ہی اقبال کی تفہیم کا ایک قابلِ قدر معیار قائم ہو سکے گا۔ خواجہ محمد زکریا نے سوال اٹھایا ہے کہ علامہ اقبال کی کتابوں پر جتنی شرحیں لکھی گئی ہیں ان کا مطالعہ خاصا حوصلہ شکن ہے چنانچہ ان شرحون کی موجودگی میں کیا مزید شرحوں کی ضرورت ہے؟ ان کے خیال میں:

"کلامِ اقبال کی شرحیں تعداد کے اعتبار سے بھی زیادہ نہیں لیکن معیار کے لحاظ سے تو خاصہ نا تسلی بخش ہیں۔ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ اہلِ علم میں سے کچھ حضرات اس کام کو اپنے ذمے لیں، یہ بہت اہم کام ہے۔ اگر یہ تسلی بخش طور پر انجام پا جائے تو آئندہ نسلوں تک کلامِ اقبال اور پیغامِ اقبال درست طریقے سے پہنچ سکے گا۔ عام قاری اس قابل نہیں ہے کہ مطالعہ اقبال کرتے ہوئے اس کے متعدد حقائق سے بخیر و خوبی گزر جائے۔۔۔۔۔۔ میری شدید خواہش ہے کہ۔۔۔۔ حکومت، اقبال اکیڈمی یا کوئی ادبی ادارہ کلامِ اقبال کی شرحیں لکھوانے کے لیے اہلِ علم حضرات کی خدمات حاصل کرے۔" (۴۰)

کلامِ اقبال کی افہام و تفہیم کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ موجودہ شرحوں کے باوجود مزید شرحیں بھی لکھی جائیں جن میں بہت سی باتوں کے علاوہ اقبال کے فن، ان کی صناعی اور شعری آہنگ کے ساتھ ان کی تخلیقات کے اسرار و رموز اور ان پہلوؤں کو دریافت کرنے کی سعی کی جائے جن سے اقبال کا کلام توانا اور آفاقی بنتا ہے۔ اقبال ایک پیامبر شاعر ہے جس کے فن کے جلو میں بنی نوع انسان کی تہذیب کے ہزاروں روپ اور ان کے امکانات پوشیدہ ہیں۔ یہ شارحینِ اقبال کے ذمے داری ہے کہ وہ ان کے امکانات کو بے حجاب کریں اور بروئے کار لائیں تا کہ اقبال کی نئی تفہیم اور اس کی معنویت کا جواز پیدا ہو سکے۔ (۴۱)

اس مجموعی جائزے کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال جیسے نابغہ روزگار شاعر کے کلام کی ایسی شرحیں لکھنے کی ضرورت ہے جو نہ صرف ان عیوب سے مبرا ہوں جو پیش رو شرحوں میں ملتے ہیں، بلکہ علمی، تحقیقی اور تنقیدی اعتبار سے بھی، وہ علامہ اقبال کے کلام کے شایانِ شان ہوں۔۔۔۔۔ اس کام کو اقبالیاتی اداروں کے تحت باقاعدہ منصوبہ بندی کے تحت انجام دینے کی ضرورت ہے۔

حوالے:

۱۔ یوسف سلیم چشتی "ملفوظاتِ اقبال" مشمولہ: اقبال، جولائی ۱۹۶۴ء ص ۳۱۔۵۸

۲۔ ایضاً، شرح ضرب کلیم، ص ۱۴۱

۳۔ ایضاً، شرح ضرب کلیم، ص ۴۴۰

۴۔ ایضاً، تعلیمات اقبال، ص ۱۹

۵۔ ایضاً، شرح بانگ درا، ص ۳۹

۶۔ ایضاً، شرح ضرب کلیم، ص ۴

۷۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، اقبال کا ادبی مقام، ص ۱۲۴

۸۔ ایضاً، ص ۱۲۸

۹۔ ایضاً، ص ۱۲۸

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۲۸

۱۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ۱۹۸۴ "ء کے اقبالیاتی ادب کا جائزہ، اقبال، جولائی ۱۹۸۵ء ص ۸۷

۱۲۔ ڈاکٹر سید بہادر خان پنی، افادات مہر، ص ۲۹

۱۳۔ محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال (اردو)، اعتراز، ص ۹

۱۴۔ غلام رسول مہر، اقبالیات (مرتبہ: امجد سلیم علوی)، ص ۲۷

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۷

۱۶۔ عبدالمجید سالک، ذکر یا اقبال، ص ۱۵۶

۱۷۔ ڈاکٹر شفیق احمد، غلام رسول مہر: حیات اور کارنامے، ص ۱۲۷، ۱۲۸

۱۸۔ انور سدید، اقبال، جنوری، اپریل ۱۹۹۰ء، ص ۱۳۰، ۱۳۱

۱۹۔ بیشتر مضامین، اقبالیات (مرتبہ: امجد سلیم علوی، اشاعت اول)۔ ۱۹۸۸ء ص ۲۶۹ میں شامل ہیں۔

۲۰۔ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۲۵۹

۲۱۔ اختر راہی، 'مولانا غلام رسول مہر: ایک اقبال شناس'، 'المعارف لاہور فروری ۱۹۸۱ء، ص ۴۲

۲۲۔ ڈاکٹر شفیق احمد، غلام رسول مہر: حیات اور کارنامے، ص ۳۹۳

۲۳۔ مہر، مطالب بانگ درا، ص ۳۔ ۴

۲۴۔ ڈاکٹر شفیق احمد، غلام رسول مہر: حیات اور کارنامے، ص ۳۹۳

۲۵۔ ڈاکٹر سلیم اختر، مختصر ترین تاریخ ادب اردو، ص ۲۷۲

۲۶۔ ڈاکٹر شفیق احمد، غلام رسول مہر: حیات اور کارنامے، ص ۳۹۱

۲۷۔ مہر، مطالب بال جبریل، ص ۳

۲۸۔ مہر، مطالب بال جبریل، ص ۳

۲۹۔ ڈاکٹر شفیق احمد، مولانا غلام رسول مہر: حیات اور کارنامے، ص ۳۹۳

۳۰۔ ایضاً، ص ۳۹۴

۳۱۔ مہر، مطالب بانگ درا، ص ۳، ۴

۳۲۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، اقبال کا ادبی مقام، ص ۱۲۹

۳۳۔ ایضاً، اقبال کا ادبی مقام، ص ۱۳۰

۳۴۔ ایضاً، ص۱۲۸

۳۵۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، اقبال کا ادبی مقام، ص ۱۳۰

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۳۰

۳۷۔ ایضاً، ص ۱۳۰

۳۸۔ قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی، اقبالیات کا تنقیدی مطالعہ، ص ۹۰

۳۹۔ محمد زکریا، اقبال کا ادبی مقام، ص ۱۳۰۔۱۳۱

۴۰۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، اقبال کا ادبی مقام، ص ۱۳۰۔۱۳۱

۴۱۔ ڈاکٹر عبدالحق، فکرِ اقبال کی سرگزشت، ص ۹۵

●○●○●○

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

مطالعہ اقبال، درسی ونصابی زاویے سے ☆

زندہ اقوام، اپنے اکابر اور محسنین کو نہ صرف یاد رکھتی ہیں بلکہ کسی نہ کسی عنوان ان کی قدر دانی اور احترام و تکریم کا بھی اہتمام کرتی ہیں۔ علامہ اقبال، دنیائے اسلام کے ممتاز مفکر اور شاعر ہیں، اور پاکستان کے اکابرین میں تو وہ یقیناً سرفہرست ہیں۔ انہوں نے برعظیم ہندو پاکستان کے مسلمانوں کو ان کی منزل مقصود کا پتا دیا، تاہم ان کے اثرات برعظیم تک محدود نہیں۔ دنیا کی 27 زبانوں میں ان کے کلام کا ترجمہ ہو چکا ہے اور اس مردِ خود آگاہ کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ:

اک ولولہ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند

بلاشبہ، علامہ اقبال رواں صدی کے سب سے بڑے شاعر ہیں اور اس لیے حقیقی معنوں میں "شاعر امروز" ہیں، لیکن ان کا مِن نوائے شاعر فرداستم کا دعویٰ بھی بے جا نہیں ہے۔ ایرانی انقلاب میں، اقبال کی شاعری کے اثرات سے انکار ممکن نہیں اور اب وسطی ایشیا سے بہت سے علاقوں میں "تیز ترک گامزن، منزل ما دور نیست" کی گونج سنائی دے رہی ہے۔ کچھ شبہ نہیں کہ اقبال کی شاعری نے ہماری ذہنی بے داری اور فکر و شعور کی بالیدگی اور پختگی میں نہایت بنیادی اور موثر کردار ادا کیا ہے۔ دنیا میں کم ہی ایسے شاعر ہوں گے، جنھوں نے اپنی قوم پر ایسا غیر معمولی اثر ڈالا ہو، جس طرح اقبال نے ہمیں متاثر کیا۔۔۔۔ درحقیقت برعظیم کی ملت اسلامیہ اس اعتبار سے بہت خوش بخت ہے کہ علامہ اقبال جیسا نابغہ عصر، اس کے اندر پیدا ہوا۔

امت کے لیے اقبال کی بے پناہ امنگوں، آرزوؤں، ولولوں، سوز و ساز، درد و داغ اور جستجو و فکر مندی اور بے تابی و اضطراب کو دیکھیے تو وہ ہمیں ملت کے بہت بڑے محسن نظر آتے ہیں۔ ان کی شاعری کی حیثیت یک منارۂ نور یا لائٹ ہاؤس کی سی رہی ہے یا یوں کہیے، بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی" اس صدی کے اوائل میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسوں میں نظم گوئی نے انہیں غیر معمولی شہرت و مقبولیت عطا کی۔ ان کی زندگی ہی میں ان کی

☆ بصد شکریہ، الماس، جلد 7، 2005۔

بعض منظومات اسکول کی نصابی کتابوں میں شامل کی جانے لگیں۔ ان کی وفات کے بعد تو یہ احساس اور زیادہ ہو یا کہ مختلف تعلیمی نصابات میں کلام اقبال کو باقاعدہ شامل کیا جائے۔ جون 1938ء میں شائع ہونے والے رسالہ تنویر میں یہ تجویز پیش کی گئی کہ ہندوستان میں جس قدر اسلامی درس گاہیں ہیں، ان میں اقبال کا کلام، کورس کا جزو قرار دیا جائے اور اقبال کی سوانح حیات کو بھی کورس میں داخل کیا جائے۔

اسلامی جمہوریہ پاکستان کا مقصدِ حصول، ایک اسلامی فلاحی معاشرے کا قیام تھا۔ کلام اقبال نئی نسل کی راہبری اور اسلامی خطوط اور اذہان وقلوب کی تشکیل وتعمیر کا ایک موثر ذریعہ ہے چنانچہ قیام پاکستان کے ابتدائی سالوں سے ہی ہمیں تعلیمی نصابات میں، مطالعہ اقبال کی روایت نظر آتی ہے۔ اس وقت پاکستان بھر کے اسکولوں کالجوں اور جامعات میں اقبال کے افکار اور شاعرین کا مطالعہ، کسی نہ کسی شکل میں شامل ہے۔۔۔ دیگر مضامین سے قطع نظر اردو کے حوالے سے انٹرمیڈیٹ اور بی اے میں متعدد نظمیں اور غزلیں پڑھائی جاتی ہیں، جیسے، بلال، بلادِ اسلامیہ، جاوید کے نام، شمع وشاعر، قوت اور دین، زمانہ حاضر کا انسان وغیرہ ایم اے اردو کی سطح پر، بیشتر جامعات میں ایک پورا پرچہ، اقبال کے خصوصی مطالعے کے لیے وقف ہے۔ اس ضمن میں ان کی اردو اور فارسی شاعری کے ساتھ، ان کی نثر، ان کے اردو اور انگریزی خطوط، مضامین اور تقاریر وبیانات کا مطالعہ بھی کیا جاتا ہے۔

اقبال کے ہاں، ہماری شعری روایت سے مختلف بلکہ ایک حد تک اس کے برعکس، بعض خاص طرح کے تصورات ملتے ہیں، جیسے خودی و بے خودی کا فلسفہ، وطنیت اور قومیت کی بحث، عقل وعشق کے تصورات، انسانِ کامل کا نظریہ، یا بعض مسائل میں ان کا ایک مخصوص نقطۂ نظر جیسے تصوف، فقر، تقدیر، تعلیم، جن، ابلیس، مغربی تہذیب، سرمایہ داری، سوشلزم، فاشزم وغیرہ۔

اقبال کے خصوصی مطالعے اور تدریس میں، ان سب مسائل وتصورات پر ان کے نقطۂ نظر کی تفہیم وتعبیر اور توضیح وتشریح کی کوشش کی جاتی ہے اور اس کے ساتھ یہ جس کو علامہ نے جو کچھ کہا، اس کا لب ولہجہ یا اسلوب شعری کیسا ہے؟ اور اس کی فنی قدر وقیمت کیا ہے۔ اس اقبالیاتی درس وتدریس کا مقصد کیا ہے۔۔۔ مختصراً

۱۔ انفرادی سطح پر اپنی خودی کا عرفان۔۔ یہی عرفان، انسان کے اندر شر کے مقابلے میں خیر کی حمایت کا جذبہ پیدا کرتا ہے اور کائنات میں اس کی تعمیری سرگرمیوں اور اس کے مثبت اور اخلاقی طرزِ فکر وعمل کی بنیاد ہے۔ احساس خودی، نہ صرف ادب وشعر بلکہ پوری زندگی کے حوالے سے انسان کی کاوشوں کو ایک نظم، ایک سلیقہ اور ایک اخلاقی چستی عطا کرتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ کہ خود شناسی، خدا شناسی کی تمہید بن جاتی ہے۔

۲۔ اجتماعی سطح پر ملی تشخص، خصوصاً برعظیم کے اندر متحدہ قومیت کی تحریک کے مقابلے میں، جداگانہ اسلامی تشخص کا ادراک۔۔ جس کے نتیجے میں ہندی مسلمانوں میں ایک علیحدہ اسلامی ریاست کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا اور پاکستان وجود میں آیا۔

۳۔ ذہنی وفکری جمود کا خاتمہ اور تقلید و جمود کے بجائے اجتہاد کی روش اپنانے کی تلقین اس بارے میں اقبال بہت فکرمند اور مضطرب ہیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ صدیوں کی غلامی سے امت کے اندر خوئے غلامی راسخ ہو چکی ہے اور اجتہاد کے بغیر، اس سے نجات ممکن نہیں ہے۔ اس کا مداوا، اور اجتہاد پر مبنی، تحرک اور جد و جہد سے بھرپور زندگی میں تلاش کرتے ہیں۔ اس کا مداوا، وہ اجتہاد پر مبنی، تحرک اور جد و جہد سے بھرپور زندگی میں تلاش کرتے ہیں۔ انہوں نے فکری و ذہنی جمود کو، ایک جگہ قشر (crust) سے تعبیر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ میں اس crust کو توڑ کر، امت کے اندر زندگی کی حرارت، ولولہ اور تحرک پیدا کرنا چاہتا ہوں۔

۴۔ علامہ اقبال کی اصل اور بنیادی حیثیت ایک شاعر کی ہے۔ بہ طور شاعر وہ ایک عظیم فن کار تھے۔ ایک ایسا فن کار جس کی شاعری، ہماری بہترین فن روایات اور شعری اسالیب کی جامع اور امین ہے۔ وہ اردو کی جملہ اصناف نثر میں ماہرانہ دسترس رکھتے تھے۔ چنانچہ ان کی اردو اور فارسی شاعری کا متن بھی، مطالعہ اقبالیات کا اہم حصہ ہے۔ متعدد غزلیات اور بعض مختصر اور طویل نظمیں، جیسے: ہمالہ، عقل و دل، عبدالقادر کے نام، خضر راہ، مسجد قرطبہ ذوق وشوق، ساقی نامہ۔ ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام، اجتہاد، علم اور دین جہاد، مرد مسلمان، ابلیس کی مجلس شوریٰ: وغیرہ سبقاً سبقاً بھی پڑھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

متن کے مطالعے سے مقصود یہ بھی ہے کہ طلبہ، شاعر اور فن کار اقبال سے بھی آشنا ہوں۔ اقبال جتنا بڑا مفکر تھا، اتنا ہی بڑا شاعر بھی تھا۔ اس کی شاعری معجزہ فن کا ایسا شاہکار ہے، جس کا نمونہ کم از کم رواں صدی میں ناپید ہے۔ اقبال کی قلندری کی بہتر تفہیم، ان کی شاعری ہی کے ذریعے ممکن ہے چنانچہ ان کی اوبیانہ فن کاری اور فنی تجزیے کے ضمن میں یہ مطالعہ بھی کیا جاتا ہے کہ انہوں نے علائم و رموز، تلمیحات و مصطلحات، تشبیہ، و استعارہ، صنائع بدائع، ردیف و قوافی، خطابت و غنائیت تغزل و اشاریت، تلازمات و تہ داری، الفاظ و تراکیب کا صوتی آہنگ اور اسی طرح کے بہت سے دوسرے پہلوؤں سے۔۔۔ کیا کیا فنی کمالات اور کرشمے دکھائے ہیں کہ ان کی شاعری نغمہ جبریل اور بانگ سرافیل بن گئی ہے۔ اقبال کا شعری فن کلاسیکیت و رومانیت کے امتزاج، اسلیب شعری کے تنوع اور بحیثیت مجموعی خونِ جگر کا مرہون منت ہے:

قطرۂ خونِ جگر، سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صد سوزو سرور و سرود

اس اعتبار سے علامہ اقبال کا درسی و نصابی مطالعہ کرتے ہوئے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ حیات ابدی کا پیغام کیا ہے۔۔۔ اور یہ کہ ایک شاعر اپنی معجز بیانی و رنگین نوائی سے کس طرح دیدۂ بینائے قوم کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

●○●○●○

پروفیسر ڈاکٹر عبدالرزاق صابر
جامعہ بلوچستان۔کوئٹہ

بلوچستان میں اقبال شناسی ☆
(بلوچی اور براہوئی ادب کے تناظر میں)

رقبے کے لحاظ سے پاکستان کا سب سے بڑا اور آبادی کے اعتبار سے سب سے چھوٹا صوبہ بلوچستان جسے قدرت نے جہاں ایک طرف بے پناہ قدرتی وسائل سے مالا مال کیا ہے اور اس صوبے کو یہ اعزاز بھی حاصل ہے کہ انسانی تاریخ میں قدیم تہذیبوں کا مسکن رہا ہے۔ تاریخی اعتبار سے یہ صوبہ اگر باب الاسلام ہے تو تمدنی اعتبار سے مہر گڑھ کے نو ہزار سال قدیم آثار بھی اسی صوبے میں پائے جاتے ہیں۔ جغرافیائی اعتبار سے بلند و بالا پہاڑ، تپتے صحرا، چٹیل میدان اور صنوبر کے سرسبز جنگلات بھی اسی صوبے کو ملک کے دیگر حصوں سے منفرد بناتے ہیں۔

لسانی اور ادبی اعتبار سے بھی یہ صوبہ ملک کے دیگر حصوں کے مقابلے میں کم زرخیز نہیں ہے جہاں ایک طرف ہند ایرانی خاندان کی قدیم زبان بلوچی اس صوبے کی سب سے اکثریتی زبان ہے تو دوسری جانب برصغیر کی قدیم زبانوں میں سے ایک اور پاکستان کی قدیم ترین زبان براہوئی بھی اسی صوبے میں بولی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ پشتو صوبے کی شمالی اور سندھی صوبے کے شمال مشرقی حصے میں بولی جاتی ہے۔ ان زبانوں میں تخلیق ہونے والا ادب ملکی ادبی ورثہ کا اہم عنصر ہے۔ جہاں ان زبانوں کے ادبی شہ پارے ملک کا ادبی اثاثہ ہیں وہاں ان زبانوں کے ادب میں بھی ملک کی دیگر زبانوں کے ادب کی طرح اقبالیات یا اقبال شناسی ایک صنف کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ پاکستان کی تمام زبانیں خواہ وہ صوبائی سطح پر بولی جاتی ہوں یا کسی مخصوص علاقے کی زبان ان سب میں علامہ اقبال کے فن اور شخصیت پر ضرور کچھ نہ کچھ لکھا جا چکا ہے یا لکھا جا رہا ہے یا اکثر پاکستانی زبانوں میں علامہ اقبال کے فن و شخصیت پر کئی کتابیں چھپ چکی ہیں اور ان کے کلام کا بیشتر حصہ ترجمہ بھی ہو چکا ہے اور یہی وجہ ہے کہ پاکستان کی بیشتر زبانوں کی شاعری پر بھی فکرِ اقبال کے گہرے اثرات پائے جاتے ہیں۔

دیگر پاکستانی زبانوں کی طرح بلوچی اور براہوئی زبانیں بھی شاعرِ مشرق کے خیالات اور افکار سے متاثر ہیں۔ ان زبانوں کے ادب میں بھی علامہ اقبال اور ان کے افکار و خیالات پر بہت کچھ چھپ چکا ہے اور ان کے کلام کے

☆ بصد شکریہ الماس، جلد 7، 2005ء، ص 233-230

تراجم ہوتے رہے ہیں اور ہو رہے ہیں۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کے کلام اور افکار کی جس قدر ان زبانوں میں ترجمے کی ضرورت تھی اس قدر نہیں ہو سکا۔

بلوچستان میں اقبال شناسی یا بلوچستان میں اقبالیات کے اثرات و آثار قیام پاکستان سے قبل بھی ملتے ہیں اور بلوچستان میں سیاسی بیداری کے علم بردار اور مردِ مجاہد میر یوسف علی مگسی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ علامہ اقبال کے خیالات اور افکار سے متاثر تھے اس بارے میں نامور محقق ڈاکٹر انعام الحق کوثر اپنی تصنیف مطالعہ اقبال اور بلوچستان میں میر محمد امین کھوسہ کا ایک مضمون "بلوچستان کے اولین انقلابی رہنما سے ایک اقتباس اس طرح دیتے ہیں کہ:

"اقبال کے کلام میں ایک صحیح آدمی کے صحیح جذبات کو ابھارنے کی پوری طاقت موجود ہے لیکن شرط یہ ہے کہ آدمی بھی صحیح اور جذبات بھی صحیح ہوں۔ شکوہ اور جواب شکوہ اور اقبال کی دیگر نظمیں اس نوجوان سردار کی سیاسی رہنما بنیں اور آنا فانا یہ ناز و نعم میں پلا ہوا نوابزادہ اپنی قوم میں سے جہالت اور مفلسی دور کرنے کے خیال سے بلوچستان کے استبدادی حلقے پر یلغار کرتا ہے"(۱)

میں اگر چاہوں تو ذرے کو بیابان کر دوں
قطرہ آب میں پیدا سر طوفان کر دوں
پھر وہی بھولا سبق یاد دلاؤں سب کو
ہر بلوچی کو غرض عامل قرآن کر دوں(۲)

بلوچستان میں فکرِ اقبال سے متاثر ایک اور نامور شاعر بلوچی کے قادر الکلام شاعر محمد حسین عنقا ہیں۔ جنہوں نے نہ صرف علامہ اقبال سے خود ملاقات کی تھی بلکہ انہوں نے اس ملاقات کی تفصیلات اپنے ایک مضمون میں روزنامہ احسان لاہور کے اقبال نمبر مئی ۱۹۳۸ء میں شائع کی تھیں اس طرح انہوں نے اپنے مجموعہ کلام رحیل کوہ میں علامہ اقبال کی شہرہ آفاق نظم، مرغ سر اور مرغ ہوا سے متاثر ہو کر اور دوسری علامہ اقبال کی نظم حکمت فرنگ (پیام مشرق) کے جواب میں ہے۔

بلوچی زبان میں علامہ اقبال کی فن اور شخصیت پر پہلا مقالہ بلوچی کے معروف قلم کار جناب عبدالصمد امیری نے "علامہ اقبال" کے عنوان سے ماہنامہ اومان کراچی کے اکتوبر ۱۹۵۷ء کے شمارے میں شائع کیا جس میں علامہ اقبال کی فن و شخصیت کا مختصر جائزہ پیش کیا گیا ہے۔(۳)

بلوچستان میں اقبال شناسی کے حوالے سے ایک معتبر نام ڈاکٹر انعام الحق کوثر کا ہے جنہوں نے اس موضوع پر نصف درجن کتب کے علاوہ سو کے قریب مقالات اور مضامین انگریزی اردو اور فارسی میں لکھے ہیں اور اس کے علاوہ ان کے کئی مضامین کے تراجم بلوچی براہوئی اور پشتو میں بھی چھپ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ بلوچستان کی تاریخ، ادب، تعلیم اور متفرق موضوعات پر بھی قلم اٹھایا ہے اقبالیات پر ان کی کتابوں میں اقبالیات کے چند گوشے

۱۹۸۸ء، اقبال شناسی اور ادبائے بلوچستان کی تخلیقات ۱۹۹۰ء مطالعہ اقبال بلوچستان میں ۱۹۹۲ء، علامہ اقبال اور بلوچستان ۱۹۹۸ء، تحریک پاکستان علامہ اقبال اور قائد اعظم ۲۰۰۲ء، قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ علامہ اقبال کی فن وشخصیت اور ان کے کلام کے کئی پہلوؤں پر ان کے مضامین بلوچستان کے اخبارات ورسائل کے علاوہ پورے ملک اور بیرون ملک شائع ہو چکے ہیں نیز انہوں نے اس موضوع پر اعلیٰ تعلیمی درسگاہوں میں توسیعی لیکچر بھی دیے ہیں۔

بلوچی زبان میں علامہ اقبال کی فن وشخصیت پر جن ادباء اور قلم کاروں نے مختلف بلوچی اخبارات اور رسائل میں مضامین شائع کیے ہیں ان میں بشیر احمد بلوچ، عبدالخالق بلوچ، حاجی عبدالقیوم، گنی پرواز، عطا شاد، نصیر شاہین، اسحاق شمیم، غوث بخش صابر، عبدالرحمان غور، میر مٹھا خان مری، عاقل خان مینگل، مولوی خیر محمد ندوی اور محمد خان مری قابل ذکر ہیں۔ جن کے مضامین، اوسان کراچی، زمانہ کراچی، اولس کوئٹہ، صدائے بلوچی، نوکیں دور، نوائے وغیرہ میں شائع ہوئے ہیں۔

اقبال شناسی کے حوالے سے بلوچی ادب میں میر مٹھا خان مری اور جناب غوث بخش سابر کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔ یہ دونوں شخصیات بلوچی ادب میں ماہر اقبالیات بھی کہلاتی ہیں۔ علامہ اقبال کا صد سالہ جشن ولادت سال ۱۹۷۷ء کی مناسبت سے بلوچی زبان میں دو اہم کتابیں شائع ہوئیں جن میں ایک میر مٹھا کان مری کی درگال اقبال اور دوسری غوث بخش صابر کی تصنیف علامہ اقبال اس موضوع پر بلوچی کی سب سے ضخیم کتاب ہے جو ۴۸۸ صفحات پر مشتمل ہے جسے بلوچی اکادمی کوئٹہ نے اسلامیہ پریس سے ۱۹۷۷ء میں شائع کرایا اس کتاب کے پندرہ ابواب ہیں جن مین علامہ اقبال کے حالات زندگی ان کے فلسفیانہ افکار وخیالات ان کی فارسی اور اردو شاعری کے عنوانات کو مفصل بیان کی گیا ہے اس کتاب میں انہوں نے بلوچی زبان کے مشرقی لہجے کو اپنایا ہے اور انتہائی سلیس اور آسان زبان میں فکر اقبال پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔

جب غوث بخش صابر جو بلوچی زبان کے معروف ادیب اور قلم کار ہیں دیگر موضوعات پر تحقیق وتخلیق کے علاوہ اقبالیات پر بلوچی زبان میں ایک مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں انہوں نے علامہ اقبال کی نظموں کا بلوچی ترجمہ دو شیگیں کیف کے نام سے شائع کروایا ہے تاہم ان کی سب سے اہم تصنیف اقبالیات کے موجوع پر لال ءِ لقا ہے جو ۲۵ صفحات پر ہے جسے علامہ اقبال اکادمی نے ۱۹۹۶ء میں شائع کروایا اس کتاب میں علامہ اقبال کے حالات زندگی اور ان کے کلام کا مختلف پہلوؤں سے جائزہ لیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی ایک اور کتاب اقبال رذنیٔ شہیم کے عنوان سے زیر طبع ہے جس میں ساٹھ کے قریب نظموں کو سلیس بلوچی زبان میں ترجمہ کیا گیا ہے۔

غوث بخش صابر کی تصنیف علامہ اقبال جو مہ احمد ندیم قاسمی کی ایک کتاب کا ترجمہ ہے شایع ہوئی۔ تاہم ۱۹۷۷ء میں سرکاری سطح پر شائع ہونے والے رسالہ اولس بلوچی کے اکثر شماروں میں اقبالیات پر مضامین

شائع ہوتے رہے ایک سروے کے مطابق اقبالیات پر بلوچی زبان میں ۱۹۵۰ء سے ۱۹۹۴ء تک اخبارات اور رسائل میں ۷۶ مضامین میں سے قریباً ۲۰ مضامین صرف ۱۹۷۷ء میں شائع ہوئے اور ان ۷۶ مضامین میں سے ۵۱ مضامین صرف سرکاری رسالہ اولس میں شائع ہوئے (۴)

علامہ اقبال کی مشہور نظم "ایک بڈھے بلوچ کی نصیحت اپنے بیٹے کو" کو بلوچستان کے اکثر شاعر جنہوں نے اقبال کے تراجم کیے ہیں اس نظم کا ترجمہ کیا ہے بلوچی میں اس نظم کو پہلے پہل ملک محمد طوقی نے ترجمہ کیا بعدازاں اس نظم کو بلوچی کے معروف شعراء غوث بخش صابر، محمد ملک رمضان اور عطا شاد نے بھی منظوم ترجمہ کیا ہے۔ اسی طرح بلوچی کے دو معروف شعراء میر گل خان نصیر اور محمد حسین عنقا بھی علامہ اقبال کے خیالات اور افکار سے متاثر تھے۔

براہوئی زبان میں اقبال شناسی کے حوالے سے دو معتبر نام ڈاکٹر عبدالرحمان براہوئی اور پیر محمد زبیرانی کے ہیں جنہوں نے اس موضوع پر باقاعدہ کتابیں تصنیف کیں ان میں سے ایک ڈاکٹر عبدالرحمان براہوئی کی کتاب علامہ اقبال ہے جسے ۱۹۷۷ء میں براہوئی اکیڈمی کوئٹہ نے شائع کیا اور اس کتاب میں علامہ اقبال کی سوانح اور افکار مختصراً بیان کیے گئے ہیں جب کہ اسی سال کی مناسبت سے دوسری تصنیف کلام اقبال کا منظوم براہوئی ترجمہ ہے جسے کالم اقبال کے نام سے بارڈر پبلسٹی آرگنائزیشن کوئٹہ نے ۱۹۷۸ء میں شائع کیا جس کے ۸۰ صفحات ہیں۔ اس کتاب میں علامہ اقبال کی مشہور نظم مسلم، سلطان ٹیپو، مرد مسلمان، فاطمہ بنت عبداللہ، راضی بہ رضا، مثنوی پس چہ باید کرد اور "بڈھے بلوچ کی نصیحت اپنے بیٹے کو" شامل ہیں۔ اس نظم کے چند اشعار کا ترجمہ ذیل ہے:

تہو جمانے بیابان تا قرارا
نہ داڑتو گچین دلی بخارا
مثال اٹ دیر تا ملیہ ہن نی
نا دا کوچہ و منگو قطارا
گڑا اس غیرتے نی چاس بجلو
غریبے بیرنگ اور تاج دارا
بہر دا ہیل کرین نن کا ملاڑان
کہ شیشہ کیک غل سخت اور تلارا

اس کتاب میں "مرد مومن" کے عنوان سے علامہ اقبال کی مشہور نظم کو بھی اس طرح سے ترجمہ کیا گیا ہے:

موٴمن نا ارے دم پی دم ہر وخت جتاشان
ہر ہیت ٹی کردار ٹی اللہ نا برھان
قہاری و غفاری و قدوسی او جبروت
دا چار گڑا مسور تو مس جوڑ مسلمان (۶)

علامہ اقبال کی اسی نظم "مردِ مومن" کو براہوئی کے معروف قلم کار اور شاعر جناب عبدالصمد شاہین نے اس طرح سے ترجمہ کیا ہے۔

ہر لحظہ ئی مومن نا ارے مان ارے شان
گفتار ئی کردار ئی اللہ نا برھان
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
ہر چہارا دا خوبیک مریر تو مس مسلمان (۸)

براہوئی زبان میں اقبال شناسی کے عنوان پر ایک اہم کتاب براہوئی زبان کے معروف ادیب اور شاعر جناب وحید زہیر کی ای او اقبال (میں اور اقبال) ہے جسے ۱۹۸۸ء میں قریشی پبلیکیشنز نے شائع کیا ہے جس کے پہلے حصہ میں علامہ اقبال کی سوانح اور معروف اہلِ قلم کے خیالات شامل ہیں جب کہ دوسرے حصے میں ان کے افکار بیان کیے گئے ہیں۔

اس کے بعد براہوئی زبان کے معروف قلم کار اور ممتاز قانون دان جناب محمد صلاح الدین مینگل ۱۹۹۵ء میں براہوئی اکیڈمی سے ایک کتاب اقبال وورناک (اقبال اور نوجوان) شائع کرائی جس میں علامہ اقبال کی سوانح ان کی سیاسی زندگی، شاعری، تصنیفات اور وفات تک کے حالات کو مفصل بیان کیا گیا ہے۔ ۱۹۹۸ء میں براہوئی ادب میں بچوں کے ادب کا سال قرار دیا گیا اس مناسبت سے براہوئی کے معروف قلم کار اور محقق جناب افضل مینگل سے ایک کتابچہ بچوں کے لیے بنام چنانا اقبال مرتب کر کے شائع کیا جس میں علامہ اقبال کی ان نظموں کو ترجمہ کیا گیا ہے جو انہوں نے بچوں کے لیے کہی ہیں۔ ان میں بچے کی دعاء، ماں کا خواب، ہمدردی، پرندے کی فریاد، پہاڑ اور گلہری وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ براہوئی زبان کے دیگر قلم کار جنہوں نے کلامِ اقبال کے تراجم کیے ہیں یا ان کے افکار و خیالات پر براہوئی میں مضامین لکھے ہیں ان میں ڈاکٹر عبدالرحمان براہوئی، ڈاکٹر عبدالرزاق صابر، وحید زہیر، افضل مراد، نور محمد پروانہ، پیر محمد زبیرانی، افضل مینگل، عبدالقادر شاہوانی، غلام سرور مینگل، غلام حیدر حسرت کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

سال اقبال کی مناسبت سے گزشتہ سال شعبۂ پاکستانی زبانیں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد نے پاکستان کی بارہ زبانوں میں علامہ اقبال کے شکوہ، جواب شکوہ نظم مردِ مسلمان اور ایک غزل کے ترجمے شائع کیے ہیں یوں تو بلوچی اور براہوئی زبان میں شکوہ جواب شکوہ کے تراجم آج سے قریباً ۴۰ سال قبل سے ہوتے چلے آرہے ہیں۔ تاہم اس کتاب میں بلوچی زبان میں شکوہ جواب شکوہ کا ترجمہ ڈاکٹر فضل خالق بلوچ، مردِ مسلمان کا ترجمہ جناب غوث بخش صابر اور ایک غزل کا ترجمہ پروفیسر واحد بزدار نے کیا ہے۔ جبکہ براہوئی میں شکوہ جواب شکوہ کا ترجمہ جوہر براہوئی، مردِ مسلمان کا ترجمہ جناب عبدالصمد شاہین اور غزل کا ترجمہ جناب حسین بخش ساجد نے کیا ہے۔ ان کے یہ تراجم انتہائی آسان اور سلیس زبان میں کیے گئے ہیں جو عام قاری کے لیے بھی قابلِ فہم ہیں۔

مختصر یہ کہ پاکستان کی دیگر زبانوں کے ادب کی طرح بلوچی اور براہوئی زبان کے ادب میں بھی اقبال شناسی ایک صنف کی حیثیت سے نہ صرف متعارف ہے بلکہ ان زبانوں کے اکثر شعراء اقبال کے افکار سے متاثر بھی نظر آتے ہیں اور خاص طور پر بلوچستان میں تخلیق ہونے والی جدید شاعری پر فکرِ اقبال کے گہرے اثرات پائے جاتے ہیں فی زمانہ نوجوان شاعروں کی ایک کثیر تعداد بھی علامہ اقبال کی نظموں پر تضمین لکھتی ہے۔

اہلیانِ بلوچستان اور بلوچستان کے قلم کاروں کا ایک کہنا یہ بھی ہے کہ علامہ اقبال کے کام میں مردِ کوہستانی سے مراد اہلیانِ بلوچستان ہیں اور انہوں نے ان خیالات کا اظہار اپنے سفرِ بلوچستان کی وجہ سے کیا ہے، چونکہ علامہ اقبال بلوچستان میں پہلی بار ۱۹۰۳ء میں اس وقت تشریف لائے تھے جب ان کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد جو بلوچستان میں سول انجینئر تھے اور ریاست قلات میں ان پر مقدمہ کھڑا کر کے انہیں قید کر دیا گیا تھا۔ علامہ اقبال لاہور کے فورٹ سنڈیمن تک ریل، گھوڑے اور اونٹ کا تکلیف دہ سفر کر کے آئے تھے۔ وہ ڈیرہ اسماعیل خان تک ریل میں اور وہاں سے دربان، مغل کوٹ، تنگی سر اور بائی خواہ کے راستے داناسر سے ہوتے ہوئے فورٹ سنڈیمن جو کہ اب ژوب کہلاتا ہے آئے تھے اور ۲۵ مئی ۱۹۰۳ء کو فورٹ سنڈیمن سے نواب بہادر یار جنگ کو ایک خط بھی لکھا تھا۔

اس کے بعد علامہ اقبال کے تین بار کوئٹہ آنے کا ذکر ملتا ہے۔ ۱۹۲۷ء اور ۱۹۱۹ء میں نجی دورہ پر کوئٹہ تشریف لائے اور اپنے عزیزوں بابو عبدالحق اور فضل الٰہی کے گھر مقیم ہوئے تیسری بار ۱۹۳۳ء میں شاہ افغانستان نادر شاہ کی دعوت پر برصغیر کے تین مسلمان اکابرین سید سلیمان ندوی اور ڈاکٹر سر راس مسعود جنہیں افغانستان میں تعلیمی اصلاحات کے لیے خصوصی دعوت پر کابل بلایا گیا تھا یہ رہنما جاتے ہوئے پشاور کے راستے کابل گئے تھے اور واپسی پر وہ نومبر ۱۹۳۳ء کو قندھار کے راستے چمن اور بعد ازاں چمن سے کوئٹہ آئے، اس سفر کے دوران علامہ اقبال نے کوئٹہ میں ریلوے ڈاک بنگلہ نزد ریلوے اسٹیشن میں قیام فرمایا تھا۔ (۸)

حوالہ جات

۱۔ انعام الحق کوثر، مطالعہ اقبال بلوچستان میں، سیرف اکادمی کوئٹہ نومبر ۲۰۰۲ء ص ۱۹۔
۲۔ ایضاً ص ۲۰۔
۳۔ صبا دشتیاری، بلوچی زبان و لبزانک، سید ہاشمی اکیڈمی کراچی ۲۰۰۲ء ص ۱۹۶۔
۴۔ ایضاً ص ۱۹۵۔
۵۔ کلام اقبال بیری محمد زبیرانی، بارڈر پبلسٹی آرگنائزیشن، کوئٹہ ۱۹۷۷ء، ص ۷۸۔
۶۔ ایضاً ص ۲۲۔
۷۔ پاکستانی زبانوں میں منتخب کلام، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ص ۱۳۵۔
۸۔ انعام الحق کوثر، علامہ اقبال اور بلوچستان، اقبال اکادمی لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۳۶۰۔

ڈاکٹر معین الدین عقیل

اقبال اور نیا عالمی نظام☆

آج عالمِ انسانیت کو اس حد تک تیز رفتار اور ہنگامی صورتِ حال کا سامنا ہے کہ وقت نے اپنی رفتار۔ چند دہائیوں قبل کے مقابلے میں کئی گنا بڑھا دی ہے اور اب یہ دنیا زیادہ تر وسائل اور ذرائع ابلاغ کے بے محابہ اور ہمہ جہت استعمال کے باعث عالمی گاؤں کی صورت میں جیسے مٹھی میں سمٹ آئی ہے۔ یوں دیکھا جائے تو وقت بھی سمٹ گیا ہے اور اس طرح ہم ایک عالمی گاؤں میں ایک ہندسائی یا ڈیجٹل عہد کے باشندوں کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ پہلے ہمارا عہد یا عصرِ حاضر کئی کئی دہائیوں تک پھیلا ہوتا تھا اور بات ہم عصرِ حاضر کی کرتے ہیں تو پوری رواں صدی تک بھی ہمارا منظر پھیل جاتا تھا، لیکن یہ رویہ وقت اور معاشروں کے باہم قریب تر آجانے کے باعث کچھ کم ہوا تو ہم نے عصرِ حاضر کو تقریباً نصف صدی تک سمیٹ لیا، یعنی ایک عرصے تک ہم نے عصرِ حاضر کے تعین میں کوئی حدِ فاصل نہ رہی۔ اب تو ہر حوالے میں ۹ ستمبر ۲۰۰۱ء 9/11 ہمارے لیے حدِ فاصل بن گئی یا بنا دی گئی ہے۔ اور آج ہم عصرِ حاضر تعین کرتے ہیں تو بات 9/11 سے یا اس کے آس پاس ہی سے شروع کرتے ہیں۔ یہ فیصلہ کچھ غلط بھی نہیں۔ عالمی سطح پر دیکھیے تو واقعتاً آج کی دنیا 9/11 سے پہلے جو کچھ اور جیسی کچھ تھی، وہ آج نہیں ہے۔

یہاں یہ حوالہ کافی ہے۔ تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں، کیوں کہ یہ تبدیلی یا یہ بدلا ہوا منظرنامہ ہم سب کے سامنے بلکہ ہمارے احساسات اور تفکرات میں شامل ہو کر ہمارے خون میں گھل مل گیا ہے اور ہمارے وجود کا حصہ بن گیا ہے۔

آج ہمارا کوئی قومی، سیاسی یا معاشی مسئلہ ہو یا وسیع تر تناظر میں چاہے علمی و تہذیبی مسئلہ ہی کیوں نہ ہو۔ اس کا سلسلہ 9/11 سے ملنے لگا ہے۔ تو اس طرح عصرِ حاضر آج ہمارے لیے 9/11 سے شروع ہوتا ہے اور اب ہمیں اس کے تعین میں اس کے پیچھے جانے کی کم ہی ضرورت پڑتی ہے، کیوں کہ اس سے پہلے کی دنیا اور تھی اور آج کی دنیا کچھ اور ہے۔

اب مسئلہ یہی ہے کہ آج اس زیرِ بحث موضوع کے تحت، جس میں فکرِ اقبال بھی بطور بنیاد موجود ہو۔ تو کون سے

☆ بعد شکریہ، الماس، شمارہ 9، 2007ء، ص 11-9۔

معاملات اور مسائل ہیں جن کا تعین ضروری ہو جاتا ہے؟ اگر فکرِ اقبال کو ایک بنیاد قرار دیا جائے تو گویا تو وہ تمام نسبتیں، جو اقبال سے وابستہ ہیں وہ ہمارے پیش نظر آ جائیں گی۔ جیسے ہمارا مسلمان ہونا، یا عقیدے اور نظریے کی بنیاد کا اسلام پر منحصر ہونا، اور مخاطبت میں عالمِ اسلام اور اس سے بڑھ کر عالمِ انسانیت کا شامل ہونا۔ یہ سب وہ موضوعات ہیں جو 9/11 کے بعد ایک اور صورت میں اور نئے تناظر میں ہمارے لیے سوچ اور فکر کے اور احساسات و تجربات کے نئے در وا کر رہے ہیں۔

یوں تو 9/11 کے اثرات آج ساری دنیا محسوس کر رہی ہے اور خاص طور پر عالمِ اسلام کی تو ہر سانس ان اثرات در اثرات کو اپنے وجود کی گہرائیوں میں شامل کرنے پر مجبور ہے۔ اور یہ اثرات وہ ہیں کہ جن کے باعث ساری دنیا ایک نئے دور میں داخل ہوتی ہوئی نظر آتی ہے اور عالمی اور مقامی سیاست و معیشت کی نئی صورت گری سامنے آ رہی ہے۔ میں ان اثرات کو سمیٹ کر صرف دو زاویوں سے، بہت اختصار کے ساتھ اور سرسری طور پر یہاں دیکھنا چاہتا ہوں۔ ایک عالمی سطح پر اور دوسرے عالمِ اسلام پر۔

عالمی سطح پر صورتِ حال یہ ہے کہ اس وقت امریکہ تن تنہا ایک عالمی طاقت ہی نہیں۔ ساری دنیا کا واحد مالک و مختار بن کر ابھرا ہے۔ ۱۹۷۹ء میں سویت روس کے خاتمے سے 9/11 تک، بارہ سالوں کا عرصہ امریکہ کو مستقبل کی بہت عمدہ منصوبہ بندی کرنے کے لیے میسر آیا تھا اور غالباً وہ اس پورے عرصے میں 9/11 اور اس کے بعد کی منصوبہ بندی ہی کرتا رہا۔ اور جو ہر لحاظ سے اس کے ہمہ جہت مفادات کے عین مطابق نظر آ رہی ہے۔ استعماریت کی تعریف، اس کے قدیم اور مسلمہ مفہوم کے باوجود، چاہے جو بھی کی جائے، آج کے امریکی عزائم، اقدامات اور پیش رفت۔ سب اس تعریف پر پورے اترتے ہیں۔ چاہے اپنے اقدامات اور عزائم کی توجیہ وہ عالمی گاؤں میں ایک نیا عالمی نظام (نیو ورلڈ آرڈر) جیسی اصطلاح کے ذیل میں پیش کرے یا اس کی آج کی خود اپنی پیدا کردہ عالمی صورتِ حال میں امنِ عالم کا دعوے دار بن کر یا اپنے ذاتی مفادات و حفاظت خود اختیاری کے تحت وہ تنہا عالمی حکمرانی کے خواب کی تعبیر کے لیے کوشاں ہو جائے۔ بہر حال آج بچی کچی یا جیسی تیسی ساری عالمی قوتیں بالخصوص یورپی مملکتیں امریکی مفادات کی تابع مہمل بنی نظر آتی ہیں۔ جس میں عالمِ اسلام بھی شامل ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس صورتِ حال نے فکرِ اقبال کے مقصد نظر یعنی مسلمانوں کو کیا دیا؟ اور اس صورتِ حال پر مسلمانوں کا ردِ عمل کیا ہے؟ بظاہر دو ردِ عمل نمایاں ہیں۔ عالمِ اسلام پہلے بھی استعماری طاقتوں کی زد میں رہا ہے اور دوسری جنگِ عظیم کے بعد وہ مسلمان مملکتیں، جو استعماری طاقتوں کی غلامی سے سیاسی یا جغرافیائی طور پر کسی طرح آزاد ہو گئیں، مگر تہذیبی اور فکری سطح پر پھر بھی غلام رہیں تا آں کہ ۱۹۷۹ء میں ایرانی انقلاب اور پھر اسی سال افغانستان میں روسی جارحیت کے خلاف افغانوں کی شروع ہونے والی دس سالہ جدوجہد نے، جو دو میں سے ایک بڑی عالمی طاقت کے خاتمے پر منتج ہوئی، مسلمانوں کے ان طبقات کو، جو دینی حمیت و غیرت کے جذبے سے لبریز

تھے، اعتماد بخشا اور انھوں نے افغانستان میں کامیابی کو اپنے لیے حوصلہ مند پایا۔ ان کا یہ جذبہ و احساس برقرار رہا اور بعد کے، یا آج کے بدلتے ہوئے حالات اور بے پناہ مصائب و مشکلات کے باوجود، اپنے جیسے تیسے وسائل کے ساتھ ایک عالمی طاقت کے خلاف افغانستان اور عراق میں سینہ سپر ہیں۔ اس طرح عالم اسلام کا یہ ایک ردعمل اعتماد اور عزم و حوصلے کا ردعمل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ دوسرا ردعمل اس کے برعکس بے اعتمادی مغرب یا مغربی طاقتوں یا امریکہ سے مرعوبیت اور پسپائی اور مصالحت پسندی کا ردعمل ہے جو بالعموم اُن مغرب زدہ عوام اور مصلحت اندیش حکمرانوں میں عام ہے۔ جو مغرب سے مصالحت پسندانہ رویے کے حامی ہیں۔

اب اگر اس صورت حال میں اور آج کی دنیا کے حالات و معاملات میں ہم مسلمانوں کا یہ رویہ اور کردار دیکھیں اور پھر فکر اقبال سے رہنمائی چاہیں تو ہمیں مایوسی نہیں ہوتی آج کے وہ سارے مسائل اور حالات جو عالمی افق پر اور اسلامی دنیا کا مقدر نظر آ رہے ہیں، فکر اقبال دونوں صورتوں میں ہمیں سہارا نظر آتی ہے۔ یعنی اگر ہم آج کے یا عصر حاضر کے حالات و مسائل میں یا ان کے اسباب و اثرات کو عنوانات کے ذیل میں سمیٹنا چاہیں تو وہ عنوان یوں ہو گے:

۱۔ عالمی طاقت کا نیا عالمی نظام
۲۔ مسلمانوں کے ایک طبقے کی بے حسی کم ہمتی اور مغرب سے مرعوبیت
۳۔ استعمار کے خلاف مسلمانوں کے دوسرے طبقے کی جدوجہد

ان تینوں عنوانات کے ذیل میں فکر اقبال سے ہم ہر جگہ رہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔ بعض فکری اور فقہی مسائل۔ اور جدید معاشرتی تقاضے بھی، جو بشمول پاکستان، عالم اسلام، یہاں تک کہ مغربی ممالک میں نو آباد مسلمانوں کے معاشرتی اور تہذیبی معاملات میں اہمیت اختیار کر رہے ہیں اور حل طلب بھی ہیں۔ لیکن ان مسائل و معاملات کی نوعیت مقامی لحاظ سے مختلف بھی ہے چنانچہ انہیں عمومی صورتحال میں موضوع بنانا کارطویل ہے اور یہاں نامناسب رہے گا۔ ہر معاشرے کی انفرادی صورت حال علیحدہ علیحدہ جائزوں کا موضوع بن سکتی ہے۔

مذکورہ تینوں عنوانات اقبال کے محبوب موضوعات ہیں، جن پر اقبال نے تحریر و تقریر میں اور ان سے بڑھ کر اپنی شاعری میں اپنی فکر کا نچوڑ پیش کر دیا ہے۔ یہاں بے حد اختصار سے ہم ان عنوانات یا موضوعات کے تعلق سے فکر اقبال کا جائزہ لیتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ کس طرح عصر حاضر کے ان معاملات و مسائل سے مکالمہ یا سامنا ممکن ہے۔

آج دنیا بھر میں اور بالخصوص عالم اسلام میں امریکہ جس طرح اپنے استعماری عزائم کے ساتھ در آیا ہے اور عراق اور افغانستان، یا اس کی سرپرستی میں اسرائیل۔ فلسطین، لبنان اور شام میں دست انداز ہے ــــ یہ صورت حال نئی نہیں کچھ حوالوں سے اقبال کے دور میں بھی ہو چکی تھی اور اس کو دیکھتے ہوئے اقبال اپنی دوررس نگاہوں سے مستقبل کا منظر بھی خوب اچھی طرح دیکھ رہے تھے۔ آج امریکی دراندازی کی صورت حال میں اقوام متحدہ جس

طرح امریکہ کے ہاتھوں یرغمال بنی ہوئی ہے اور ویٹو کا اختیار جس طرح ظالمانہ کردار ادا کر رہا ہے اور عالمی سطح پر ناانصافی کو برقرار رکھنے کا باعث بن رہا ہے۔ یہ سب اقبال کی نگاہ دور بیں اس وقت بھی دیکھ رہی تھی۔ چناں چہ اقوام متحدہ کے قیام ہی پر انھوں نے جو کچھ کہا تھا وہ اس کے ہمیشہ کے کردار و رویے کو دیکھتے ہوئے آج اور زیادہ حقیقت پسندانہ اور بصیرت افروز لگتا ہے۔

من ازیں بیش ندانم کہ کفن دزدے چند
بہر تقسیم قبور انجمنے ساختہ اند

اقوام متحدہ کو چند بڑی مفاد پرست طاقتوں (کفن چوروں) کی جماعت اور اس جماعت کے اغراض و عمل کی تشریح کر کے اقبال نے نہ صرف اپنے زمانے میں بلکہ آج کی صداقتوں کی حقیقی پیش گوئی کر دی تھی۔ اس سے زیادہ کھل کر انھوں نے یہ بھی کہہ دیا تھا کہ یہ ادارہ ہی کمزور مسلم ملکوں کی تقسیم اور شکست و ریخت کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ اقبال کے اس خیال اور آج کے حالات میں اس ادارے کے رویے اور عمل سے ہمیں کیا توقع رکھنی چاہیے یا کیا سبق سیکھنا چاہیے۔ یہ سوال ہمیں خود اپنے آپ سے کرنا چاہیے۔ یوں دیکھا جائے تو واقعتاً آج کی استعماریت کو تقویت دینے، مستحکم کرنے یا اس کا سہارا بننے میں یہ ادارہ جس طرح استعمال ہو رہا ہے، یہ ہمارے سامنے کی بات ہے۔ اقبال کے دور میں تو استعماریت شہنشاہیت کے دیو استبداد کی صورت میں ظاہر ہو رہی تھی، جس نے اپنا چہرہ جمہوریت، قوم پرستی، اشتراکیت اور فسطائیت کے پیچھے چھپا رکھا تھا۔ اس وقت کی شہنشاہیت یا اس کے لوازمات آج استعماریت کی صورت میں سرگرم عمل ہے۔ آج یہ جنگ استعمار، قوم پرستی، انسانی حقوق کا تحفظ، حفاظت، خود اختیاری امن عالم کے قیام اور دہشت گردی کے خلاف کے بہانے سے اپنے عزائم کی تکمیل میں سرگرم ہے۔ اقبال نے اس ضمن میں اس وقت کہہ دیا تھا کہ شہنشاہیت یا آج کی استعماریت، دنیا کے ہر خطے میں آزادی اور وقار آدمیت کو اس طرح روند رہی ہے کہ انسانی تاریخ کا بدترین دور بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔

یہ صورت حال، جو اقبال کے زمانے میں اقبال کو نظر آ رہی تھی۔ آج اس سے کہیں زیادہ افسوس ناک بلکہ المناک ہے۔ آج یہ سب کچھ آج کی واحد عالمی طاقت کی جانب سے سارے عالم انسانیت کو اپنا دست نگر اور مطیع و فرمانبردار بنانے کے لئے اپنے نئے عالمی نظام کی تشکیل کے لیے ہو رہا ہے۔ اقبال اپنے زمانے کے حالات اور المیوں کو دیکھتے ہوئے ان کا مقابلہ کرنے کے لیے فکری اور عملی دونوں سطحوں پر ایک نئے عالمی نظام کی تشکیل کی بابت خود بھی سوچ رہے تھے، وہ اپنے اس نظام میں مغربی قوتوں کے مقابلے میں مشرق کو متحد اور توانا دیکھنا چاہتے تھے۔ اس مقصد کے لیے وہ مسلمانوں کے معاشرے میں مغرب کی حکمت و فکر کا، اس کے الحادی فلسفے اور مادیت پرستی کا مقابلہ کرنے کی خاطر مسلمانوں کو ان تصورات کا سامنا کرنے کے قابل بنانے کے لیے اسلامی فکر کی تشکیل جدید کی بابت کوشاں اور سرگرم رہے اور تازہ تر مسائل اور معاملات کی روشنی میں اجتہاد کو ضروری سمجھ رہے تھے۔ ان

کا خیال تھا مسلمان ممالک نے صدیوں کے جمود اور بے حسی کے بعد، ہوش سنبھالا ہے۔ مگر وہ کہتے تھے کہ زندگی اس وقت تک انقلاب برپا نہیں کرسکتی جب تک خود اس کی اپنی ذات میں انقلاب نہ آئے۔ اس تعلق سے انہوں نے قرآن کے اس مفہوم کے الفاظ کو بڑی اہمیت دی ہے کہ اللہ اس قوم کی حالت کو اس وقت تک تبدیل نہیں کرتا جب تک اس کے افراد اپنی حالت کو خود تبدیل نہ کرلیں۔

اقبال کے عہد میں حالات ایسے تھے کہ ان کو کوئی اور علاج، سوائے اس کے کہ ایک نیا نظام عالم تشکیل دیا جائے۔ ـــــ نہیں سوجھتا تھا ان کے دور میں اشتراکیت اور سرمایہ داری دونوں ہی پر مبنی نظام دنیا پر چھائے ہوئے تھے، لیکن دونوں ہی ان کے خیال میں ناکام نظام حیات تھے، ۳۔ اور دونوں ہی کی ناکامی ان پر آشکار تھی، ۴۔ ان دونوں کے مقابلے میں اقبال ایک نئے نظام عالم کی تشکیل کو ان کا تدارک سمجھتے تھے، لیکن ان کے خیال میں یہ اسی وقت ممکن ہے جب اس کی بنیاد حق وانصاف اور مساوات انسانی پر ہو، ۵۔ وہ سمجھتے تھے کہ پورا عالم انسانیت اللہ کا کنبہ ہے، اس لیے انسان دنیا میں اسی وقت اپنے وجود کا حق ادا کرسکتا ہے جب وہ باہمی عزت واحترام کو اہمیت دے، ۶۔ آج امریکہ کی طرح خود اقبال ایک نیا عالمی نظام تشکیل دینے کی خواہش مند تھے۔ لیکن ان کے خیال میں احترام آدمیت کے بغیر یہ ممکن نہیں اور احترام آدمیت کے تصور میں وہ سب کچھ موجود، جو پرامن بقائے باہمی کے حامل معاشرے کی ضرورت اور انسانی سکون وترقی کی بنیاد ہے۔ ۷۔ امریکہ کے نئے عالمی نظام کی بنیاد ـــــ آج اس کے رویے سے عیاں ہے اور جس کا اظہار عراق اور افغانستان وغیرہ میں کھل کر ہو رہا ہے، جب کہ اقبال کا نظام عالم احترام آدمیت یا انصاف مساوات کے بغیر ممکن نہیں۔ اس نظام عالم کے تحت اقبال مشرق، خصوصاً مشرقی مسلمان ملکوں کا ایک اتحاد تشکیل دینے کے خواہاں تھے، جس کا مرکز ان کے خیال میں تہران ہو سکتا ہے۔

تہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا　　　شاید کرہ ارض کی تقدیر بدل جائے

9/11 کے بعد یا اس کے آس پاس امریکہ کے اختیار کردہ نئے عالمی نظام کے تصور کا جواب اقبال کا یہ نیا نظام عالم ہو سکتا ہے، جو کمزور اور نہتے عوام کے لیے عزم وحوصلے کا پیغام بھی ہے اور خصوصاً اس صورت میں کہ جب ان پسماندہ اقوام میں مایوسی یا مرعوبیت کا دور دورہ ہو ـــــ تو اقبال کی فکر مغربی استعمار کے مقابلے میں حوصلے اور ہمت اور پائی توانائیوں اور خودی سے آشنائی کا درس بھی دیتی ہے۔ مرعوبیت ـــــ غلامانہ ذہنیت اور احساس کمتری کا مظہر یا ثبوت ہے۔ اور غلامی اقبال کی نظر میں، چاہے وہ کسی نوعیت کی ہو، سب سے زیادہ شرمناک حالت ہے:

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوق یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
غلامی کیا ہے ذوق حسن و زیبائی سے محرومی

جسے زیبا کہیں آزاد ہے وہی زیبا
سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار
غلامی سے بہتر ہے بے یقینی
تھی جو نا خوب وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر
یورپ کی غلامی پہ رضا مند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے
اے کہ غلامی سے ہے روح تیری مضمحل
سینہ و بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام

وہ آزادی کے ایک ایک لمحے کو غلامی کی حیات جاوداں سے بہتر سمجھتے تھے۔ جذبہ آزادی کی بیداری اور عزم و حوصلہ ان کے پیغام کا ایک اہم موضوع ہے۔ وہ بہت پر امید اور رجائیت پسند رہے۔ انسان کو وہ کائنات کا مرکز اور خلیفۃ الارض کی حیثیت پا کر اس میں عزم و حوصلہ پیدا کرتے اور جہد و جہد کی تعلیم دیتے رہے۔ وہ بتاتے رہے کہ اسلام ہی اب وقت عالم انسانیت کو ظلم اور جبر و استبداد سے نجات دلا سکتا ہے۔ ۸۔ دنیا کے اس وقت کے سارے نظام تباہی کی دہلیز تک پہنچ چکے ہیں اور مغربی تہذیب و تمدن عالم نزع میں ہے۔ اس لیے جب تک اس سے نجات حاصل نہ کر لی جائے، اس وقت تک انسان اپنا انتہائے مقصود نہیں پا سکتا۔ اور یہ نئے عالمی نظام ہی میں ممکن ہے:

تا تہ و بالا نہ گردد ایں نظام
دانش و تہذیب و دیں سودائے خام

یہ اسلام ہی ہے جو ایک نیا متوازن عالمی نظام دے سکتا ہے۔ اس لحاظ سے زندگی اور معاشرے میں اسلام کا مکمل نفوذ اور اسلام کی تعلیمات پر عمل اس نئے نظام کے قیام کا باعث بن سکتا ہے۔ اقبال کو کامل یقین تھا کہ چاہے ان فرسودہ نظاموں سے نجات ہو یا استعمار اور مغربیت سے آزادی، اقبال ان سب کے لیے ایک نئے نظام عالم کی تشکیل ہی کو لازم سمجھتے اور سمجھاتے رہے۔ چناں چہ اس جانب پیش رفت کرتے ہوئے انھوں نے اولاً ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی مملکت کا تصور پیش کیا تھا، لیکن یہ صرف برعظیم پاک و ہند کے مسلمانوں کے اس وقت کے مسائل ایک ایک حل تھا جسے اس وقت (۵) اقبال ضروری سمجھ رہے تھے لیکن اس سے بڑھ کر وہ عالم اسلام یا اسلامی ملکوں کے اتحاد کو بھی مغربی استعمار سے نجات اور مقابلے کے لیے بنیادی اہمیت دے رہے تھے۔ اس کا ایک سد باب تو ان کی نظر میں اقوام مشرق کے اتحاد کے ذریعے ممکن تھا۔ تو دوسری جانب وہ عالم اسلام یا مسلمان ملکوں کے درمیان بھی ایک دولتِ مشترکہ کے طرز کے اتحاد کو ضروری سمجھنے لگے تھے وہ چاہتے تھے کہ تمام اسلامی ممالک آزاد

ہوں اور وہ اسلامی مقاصد کے لیے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں۔ یہ حکومتیں ایک قسم کی اسلامی قومی حکومتیں ہوں گی۔ مگر ان کی بنیاد اخلاق و محبت اور مساوات و باہمی احترام پر ہو نہ کہ وہ یورپی قوموں کی طرح جارحانہ ہوں، جس کا لازمی نتیجہ شہنشاہیت یا سرمایہ داری ہے، (۹) چونکہ فوری طور پر ایک عالمگیر اسلامی مملکت کا قیام ممکن نہیں، اس لیے دولت مشترکہ کے طرز پر وہ مسلمان ملکوں کے اتحاد کو فی الوقت مناسب سمجھتے تھے اور ۱۹۲۴ء میں خلافت اسلامیہ کے خاتمے کے بعد وہ اس امکان کو قوی سمجھ رہے تھے اور اقوام متحدہ کے قیام کے بعد ایک ایشیائی جمعیت اقوام کے قیام کی ایک امید ان میں پیدا ہو گئی تھی، ۱۰۔ ایشیائی اقوام کے اتحاد اور اسلامی ملکوں کے اتحاد کی طرح وہ عرب مملکتوں کے ایک اتحاد یا وفاق کو بھی عرب اقوام کے لیے، جن کی اکثریت مسلمانوں پر مشتمل تھی فائدہ مند سمجھ رہے تھے۔ (۱۱)

اس طرح دیکھا جائے تو اقبال مغربی استعمار اور مغربیت کا مقابلہ یا سد باب کرنے کے لیے ایک جانب اقوام مشرق کے اتحاد اور پھر عرب ریاستوں کے ایک وفاق اور ساتھ ہی مسلمان ملکوں کے اتحاد یا جمعیت کو ضروری سمجھ رہے تھے۔ جس طرح اقوام مشرق کے اتحاد کا مرکز ان کے خیال میں تہران ہو سکتا تھا، اسی طرح مسلمان ملکوں یا جمعیت اقوام اسلام کا مرکز ان کی نظر میں بیت الحرم یا مکۃ المکرمہ کے علاوہ کچھ اور نہ ہو سکتا تھا۔

حرم جز قبلۂ قلب و نظر نیست — طواف او طواف بام و در نیست
قوم را ربط و نظام از مرکزے — روز گارش را دوام از مرکزے
راز دار و رماز بیت الحرام — سوز ساز حابیت الحرام
تذ پیوند حرمے زندہ — تا طواف اورکنی پائندہ

اب اس گفتگو کے ماحصل کو سمیٹا جائے تو آج یا عصر حاضر کا تعین ہمیں 9/11 سے کرنا چاہیے۔ آج کے حالات و مسائل کے لیے یہ تاریخ ایک حد فاصل نظر آتی ہے کہ اس سے قبل جو بھی حالات و مسائل رہے، ان میں 9/11 نے اپنے اثرات شامل کر دیے ہیں اور دنیا اور حالات کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ اقوام متحدہ کا ادارہ مفلوج ہو کر رہ گیا ہے اور دنیا پر واحد عالمی طاقت کا تن تنہا راج مسلط ہے اور اس کا اختیار کردہ نیا عالمی نظام ساری دنیا کا مقدر بنتا نظر آ رہا ہے۔ اس عالمی نظام میں سب سے بے دست و پا اور کمزور حیثیت دنیائے اسلام کی ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کی یہ فکر کہ جمعیت اقوام یا موجودہ اقوام متحدہ کے مقابل، جس میں مغربی ملکوں کو بالادستی اور تمام اختیارات حاصل ہیں، مشرقی اقوام کی نجات صرف جمعیت اقوام مشرق کے قیام سے ممکن ہے، جس کا مرکز تہران کو ہونا چاہیے۔ پھر وہ آج کے امریکی نئے عالمی نظام کے مقابلے میں خود ایک نئے عالمی نظام کے خواہاں رہے ہیں۔ جس میں مساوات اور احترام آدمیت کو فوقیت حاصل رہے اور کسی کو ویٹو کے اختیارات حاصل نہ ہوں۔ پھر مسلمانوں کے لیے وہ اولاً جہاں جیسی ضرورت ہو اس کے مطابق برطانوی ہند کے مسلمانوں کے لیے ایک آزاد اسلامی مملکت کا قیام اور اسی

طرح عرب ملکوں کے ایک سیاسی وفاق کا قیام ضروری سمجھ رہے تھے لیکن مجموعی طور پر عالم اسلام کے لیے بھی وہ اقوام متحدہ کی طرح ایک جمعیت اقوام کا قیام ناگزیر سمجھ رہے تھے۔ یوں اپنے ان تصورات کے ذریعے اقبال نے عصر حاضر کے تازہ تر حالات و مسائل میں وہ فکر اور امکان ہمارے سامنے پیش کر دیے ہیں۔ کہ جو آج 9/11 کے بعد نئے عالمی نظام کی صورت میں ہمارے لیے ایک گوشہ عافیت تعمیر کرنے میں معاون ہو سکتے ہیں۔ اب یہ ہم پر ہے کہ ہم فکر اقبال کو کس طرح رہنما بناتے ہیں------اور فکر اقبال ہی کی روشنی میں خود اعتماد، حوصلہ اور عزم و ہمت پیدا کر کے----اپنی دنیا آپ پیدا کرتے ہیں۔

یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصہ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے

حوالے:

۱۔ اقبال بنام مورخہ ۲۰ جولائی ۱۹۳۷ء، مشمولہ سپیچز اینڈ رائٹنگز اینڈ سٹیٹمنٹس آف اقبال، مرتبہ، لطیف احمد شیروانی (لاہور، ۲۰۰۵) ص ۲۹۲۔

۲۔ محمد اقبال، تہنیتی پیغام سال نو، آل انڈیا ریڈیو، یکم جنوری ۱۹۳۸ء مشمولہ: ایضاً، ص، ۲۹۸۔

۳۔ محمد اقبال بنام مدیر زمیندار مورخہ ۲۳ جون ۱۹۲۳ء، مشمولہ خطوط اقبال ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی (لاہور، ۱۹۷۶ء)، ص ۱۵۶۔

۴۔ ایضاً، ص ۱۵۵، ۱۵۶ و نیز۔

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب

فرق دیدم ہر دو را در آب و گل ہر دو را تن روشن تاریک دل

۵۔ اقبال تہنیتی پیغام سال نو بحوالہ بالا ص ۲۹۹۔

۶۔ ایضاً۔

۷۔ مثال کے طور پر آدمیت احترام آدمی باخبر شو از مقام آدمی۔

۸۔ اقبال بنام سید سلیمان ندوی، مورخہ ۱۵ جنوری ۱۹۳۵ء مشمولہ: اقبال نامہ "حصہ اول (لاہور، ۱۹۵۵ء) ص ۱۸۱۔

۹۔ قاضی عبدالحمید، "اقبال کی شخصیت اور اس کا پیغام"، اقبال مرتبہ: مولوی عبدالحق (کراچی، ۱۹۷۷ء) ص ۱۹۱

۱۰۔ لطیف احمد شیروانی، حرف اقبال (لاہور ۱۹۵۵ء) ص ۲۲۰۔۲۲۱۔

۱۱۔ ایضاً۔

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران

تصوف اور اقبال ☆

ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرنے کے اختیار کیا گیا ایسا طرز فکر و عمل جس کی انجام دہی میں مختلف قسم کے قلبی واردات اور انہی کی بنیاد پر بعض ورائے عقل مشاہدات میں سے گزرنا پڑے یا گزرنے کی کوشش کی جائے تو ایسا کرنے کا دعویٰ تصوف کہلائے گا۔ درحقیقت یہ سب کچھ ذات باری تعالیٰ کو اس کی جملہ صفات کے ساتھ سمجھنے کی ایسی کوشش ہے کہ جس میں انسان اللہ کے ساتھ اپنے تعلق کی حقیقی تفہیم حاصل کرنے کی سعی بھی کرتا ہے اور بعض اوقات اپنی ذاتی روحانی واردات کی بنیاد پر ایسا کر بھی لیتا ہے۔ اس باطنی تجربے اور روحانی مشاہدے کی توجیہہ نہ تو ممکن ہوتی ہے اور نہ ہی صوفی کا مقصود۔ صوفیا کے قلبی، نفسیاتی اور روحانی مشاہدات چوں کہ اپنی نوعیت اور نتائج کے اعتبار سے محض انفرادی ہوتے ہیں اس لئے انہیں ایک اصول اور علم کے طور پر مدون کرنا، الجھن، ابہام اور اختلاف کا باعث بن سکتا ہے۔ عمومی طور پر ذات باری تعالیٰ کے بارے میں ایک صوفی اپنی انفرادی روحانی واردات سے جو یقین اور استقلال حاصل کرتا ہے۔ وہ اسی یقین اور استقلال کی مقدار و ماہیت کے مطابق اپنے (یعنی انسان کے) اللہ سے رشتے، درجے اور کردار کو متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ تصوف ہے لیکن یہی سب کچھ تصوف نہیں ہے۔ دراصل تصوف کی حدود و ثغور اور تصریحات کے ضمن میں مختلف مکاتب فکر کے مابین بنیادی فرق موجود رہا ہے۔ اس کی مثالیں ابتدائے اسلام کے زہد آمیز تصور، وحدت الوجود یا ویدانتی کتب فکر (۱) اور اس کے مقابل وحدت الشہود کا مکتب فکر اور عالمی تصور (۲) وغیرہ سے دی جاسکتی ہیں۔ تاہم اقبال جس تصوف پر تنقید کرتے ہیں وہ یونانی، یہودی، عیسائی، ایرانی اور ہندوستانی فلسفے کی آمیزش سے تیار ہوا ہے۔ تصوف کسی ایک روش کا نام نہیں، اس کے متعدد رجحانات ہیں۔ اقبال خالص اسلامی تصوف کے حامی بلکہ داعی ہیں انہوں نے اس کا ایک مکمل نظام عمل (فلسفہ خودی و بے خودی) بھی مربوط صورت میں پیش کیا ہے اور اس کی موافقت کرتے رہے ہیں۔ البتہ ان کی مخالفت کی حدود اس تصوف سے شروع ہوتی ہیں جو غیر عملی فلسفیانہ موشگافیوں کی آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ ڈاکٹر این میری شمل کے مطابق لوئی میسینیوں (I. Massegaon) بھی اقبال کی طرح تصوف کی دو صورتیں بتاتے

بصد شکریہ، الماس، جلد نمبر 9، 2007ء۔

ہیں، ایک عجمی تصوف (وحدت الوجود) اور دوسرا اسامی (وحدت الشہود)۔ ڈاکٹر شمل ترک صوفیہ کے ایک تیسرے طریقہ تصوف کی موجودگی کا بھی ذکر کرتی ہیں۔ ان کے مطابق اسے ترکی طریق تصوف یا وسطی ایشیاء کا طریقہ تصوف کہہ سکتے ہیں۔(۳) لیکن من حیث المجموع ان رجحانات کا غالب حصہ اسلامی تعلیمات اور دینی روح سے مطابقت نہیں رکھتا اور اقبال ایسے ہی تصوف کی مخالفت کرتے ہیں۔

بایں ہمہ، ابونصر سراج طوسی اپنی معروف تالیف کتاب اللمع فی التصوف میں تو تصوف کا سراغ قبل از اسلام تک سے لگاتے ہیں۔ ان کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر اصحاب رسول ﷺ میں اور ان کے بعد آنے والوں میں تصوف اور صوفیا کا ذکر نہیں پایا جاتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے لئے رسول اللہ ﷺ کی محبت اور نسبت ہی وجہ افتخار و عظمت تھی لہٰذا ان کے لئے کسی دوسری نسبت سے موسوم ہونا ممکن ہی نہ تھا، لیکن مولف لکھتے ہیں کہ حضرت حسن بصری کے عہد میں یہ نام (تصوف اور اسی سے صوفی) لوگوں میں معروف تھا اور حضرت حسن بصری نے رسول ﷺ کے صحابہ کرام کی ایک جماعت کا زمانہ پایا ہے (۴)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ فتوح الغیب، میں تصوف کے آٹھ خصائل بیان کر کے ان کی حدود و ثغور کی صراحت کرتے ہیں یعنی حضرت ابراہیمؑ کی طرح سخی ہونا، حضرت اسحٰقؑ کی طرح راضی بہ رضا رہنا، حضرت ایوبؑ کی طرح صبر کرنا، حضرت زکریاؑ کی طرح مناجات کرنا، حضرت یحیٰؑ کی طرح غریب الوطنی اختیار کرنا، حضرت موسیٰؑ کی طرح صوف (اون کی گدڑی) پہننا، حضرت عیسیٰؑ کی طرح سیاحت کرنا اور ہمارے آقائے نامدار حضرت محمد ﷺ کی طرح فقر اختیار کرنا۔ ان سب انبیاء پر ہمارا اسلام ہو گویا مولف کتاب مذکور نے سخاوت، تسلیم، صبر، دعا ہجرت، صوف کے لباس، سیر و سیاحت اور فقر کو تصوف کے لازمی اجزا قرار دیا ہے۔(۵)

شیخ علی ہجویریؒ کشف المحجوب میں تصوف کو صفا سے مشتق قرار دیتے ہیں کہ جس کی ضد کدورت ہے۔ شیخ علی ہجویریؒ وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔۔۔۔۔۔۔ پس صفا کے معنی روشن اور ظاہر کے ہیں اور تصوف اس معنی کی حکایت ہے اور اہل تصوف اس درجہ میں تین طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک ان میں سے صوفی، دوسرا متصوف اور مستصوف ہوتا ہے۔ پس صوفی وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات سے فانی لیکن حق کے ساتھ باقی ہو اور طبعی تقاضوں سے چھٹکارا حاصل کر کے حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ متصوف وہ ہے جو مجاہدہ اور ریاضت کے ذریعے اس درجہ (صوفی) کا متلاشی ہو اور اپنے تمام معاملات میں ان صوفیاء کے طرز عمل کو پیش نظر رکھے اور مستصوف وہ ہے جو مال و متاع، مرتبہ اور اپنی دنیا کے تحفظ کے لئے اپنے آپ کو صوفیاء کی طرح بنائے رکھنے میں مصروف ہو، حالانکہ ان دونوں مرتبوں کی اسے کچھ خبر نہ ہو۔(۶)

اقبال کی ابتدائی فکری رجحانات تصوف کی طرف مائل تھے لیکن مطالعات کی وسعت، قرآن پر تدبر اور تاریخ پر تفکر نے اقبال کو تصوف سے گریز کی طرف مائل کیا۔ اقبال خواجہ حسن نظامی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں "میری

نسبت بھی آپ کو معلوم ہے، میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے فکری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوف ناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔(۷)

قیاس چاہتا ہے کہ اس دماغی اور قلبی جہاد کا آغاز اس وقت ہوا جب اقبال ایرانی مابعد الطبیعات پر تحقیقی مقالہ تیار کر رہے تھے۔ عبدالمجید سالک ذکر اقبال میں لکھتے ہیں

> وہ (اقبال) ابتدائی تربیت اور خاندانی رجحان کے اثر سے تصوف کی طرف مائل تھے (لیکن) پی ایچ ڈی کے مقالے کے لئے مطالعہ و تحقیق کے دوران ان پر انکشاف ہوا کہ مروجہ تصوف کے اکثر پہلو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے بلکہ اس سے مغائر ہیں۔ اس زمانے کے چند سال بعد جب لاہور میں راقم الحروف اقبال سے ملا تو ایک صحبت میں بڑے شد و مد سے فرمایا کہ میں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی حکمت الاشراق کوئی دس دس دفعہ بالاستیعاب اور نہایت غور و خوض سے پڑھی ہیں۔ ان بزرگوں کے علم و ذوق میں مجھ کو کوئی کلام نہیں لیکن کتابوں کے اکثر مندرجات کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کم از کم میں انہیں عقائد و تعلیمات اسلامیہ سے کوئی تطابق نہیں دے سکتا(۸)

لیکن سید عابد علی عابد کی رائے میں اس مرحلے پر اقبال رموز تصوف کی گرہیں کھول رہے تھے۔ مستوفانہ افکار کے منطقی نتائج ابھی تک ان کے سامنے نہیں آئے تھے اور نہ انہوں نے ابھی مختلف مسائل پر اس نقطہ نظر سے غور کیا کہ تصوف نے مسلمانوں میں یک گونہ افتراق پیدا کر دیا جس کی ایک صورت شریعت اور طریقت کا اختلاف بن کر نمودار ہوئی اور دوسری صورت نے علماء اور صوفیاء کی کشمکش کا روپ دھارا۔ اسرار خودی میں البتہ انہوں نے باصراحت عجمی تصوف کے ان مہلک عناصر کے خلاف احتجاج کیا جس سے ذوق عمل مردہ ہوتا ہے اور ملی اضمحلال پیدا ہوتا ہے(۹)۔ اب یہ صراحت ہم اقبال کے بیان سے اخذ کرتے ہیں کہ وہ دراصل تصوف کے کن پہلوؤں کی مخالفت کرتے ہیں۔ اقبال اس ضمن میں کہتے ہیں

> تصوف ہمیشہ انحطاط کی نشانی ہوتا ہے۔ یونانی تصوف، ایرانی تصوف، ہندوستانی تصوف سب انحطاط قومی کے نشان ہیں۔ اسلامی تصوف بھی اس حقیقت کو عیاں کرتا ہے اسلام کے اولین دور کے صوفی زہاد تھے۔ زہد اور تقویٰ ان کا مقصد تھا۔ بعد کے تصوف میں مابعد الطبیعیات اور نظریات شامل ہو گئے۔ تصوف اب محض زہد نہیں رہتا، اس میں فلسفہ کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ ہمہ اوست مذہبی مسئلہ نہیں، یہ فلسفہ کا مسئلہ ہے۔" وحدت اور کثرت کی بحث سے اسلام کا کوئی سروکار نہیں۔ اسلام کی روح توحید ہے اور اس کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے۔ وہ فلسفہ اور وہ مذہبی تعلیم جو انسانی

شخصیت کے نشوونما کے منافی ہوبے کار چیز ہے۔ تصوف نے سائنٹیفک روح کو بہت نقصان پہنچایا ہے، ڈاکٹر کے پاس نہیں جاتے، تعویذ تلاش کرتے ہیں۔ گوش وچشم کو بند کرنا اور صرف چشم باطن پر زور دینا جمود اور انحطاط ہے قدرت کی تسخیر جدوجہد سے کرنے کی جگہ سہل طریقوں کی تلاش ہے۔ شجر ممنوعہ میرا خیال ہے تصوف سے مراد ہے، خالص اسلامی تصوف یہ ہے کہ احکام الٰہی انسان کی اپنی ذات کے احکام بن جائیں۔(10)

اقبال کا "حسن" کے متعلق خیال بھی ان کے موقف کو مزید وضاحت کرتا ہے۔ اقبال سید سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ

اس میں ذرا شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔ آپ کی خیر القرون قرنی والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرنوں کے بعد سمن (ویظہر فیھم السمن) کا ظہور ہوگا۔ میں نے اس پر دو تین مضامین اخبار وکیل امرتسر میں شائع کئے تھے جس کا مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ "سمن" سے مراد رہبانیت ہے جو وسط ایشیا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی۔ آئمہ محدثین نے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے، یہ لکھا ہے کہ اس لفظ سے مراد عیش پرستی ہے مگر لسانی تحقیق سے محدثین کا خیال صحیح نہیں نکلتا۔ افسوس ہے کہ عدیم الفرصتی اور علالت کی وجہ سے میں ان مضامین کا سلسلہ جاری نہ رکھ سکا۔ میرا تو عقیدہ یہ ہے کہ غلوفی الذہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہے(11)

اب ہم ان وجوہ کا تعین کر سکتے ہیں جن کی بناء پر اقبال نے تصوف پر شدید انتقاد کیا۔

1۔ تصوف میں غیر اسلامی عناصر کی موجودگی۔

2۔ ان غیر اسلامی عناصر کے زیر اثر ملت کی انفرادی و اجتماعی قوت عمل کا مفلوج ہو جانا (اس لیے اقبال ملت کے زوال کی وجوہات میں اس تصوف کو نمایاں مقام دیتے ہیں)

3۔ صوف کا شعر و ادبیات کی حیات بخشی سلب کر کے اس خواب آور بنا دینا۔

متذکرہ بنیادوں پر اقبال نے تصوف کی جو مخالفت کی اس کی وجوہات کا ترتیب وار مطالعہ کرتے ہیں۔ غیر اسلامی اثرات سے مراد یونانی، ایرانی اور ہندوستانی فلسفے کے وہ عناصر ہیں جنھوں نے فکر اسلامی میں داخل ہو کر اس کی جہت کو متاثر کیا اور ملی اضمحلال کی کیفیت پیدا ہوئی۔ اقبال انہی عناصر کی نشاندہی کرتے ہوئے تصوف کو ان عناصر سے پاک کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اقبال کا پہلا اعتراض وحدت الوجود کے فلسفے پر ہے۔ اقبال اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں

اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدت کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں اس کی ضد

لفظ کثرت نہیں جیسا کہ صوفیاء کے تصور کیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ وحدت الوجود کی ضد "کثرت" ہے (۱۲) اس فلسفیانہ مسئلے کو تصوف میں داخل کر کے اس کا جزو بنانے پر وہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے افکار پر تنقید کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ان کا یہ فعل ہندوؤں کے ویدانتی مکتبہ فکر سے حیرت انگیز مماثلت رکھتا ہے۔

مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں انہوں نے لکھا ہے

مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو، جس کے وہ انتھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا ہے"

اقبال محی الدین ابن عربی اندلسی کی علمیت کے قائل اور معترف تھے لیکن انہیں ابن عربی سے دو بڑے اختلافات ہیں۔ اول مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں اور دوم ان کی رمزیت کے خلاف، رمزیت کے معنی یہ ہیں دین یا قرآن کے ظاہری الفاظ کو محض رمز سمجھا جائے اور ان کے پیچھے جو باطنی معنی ہیں انہیں تاویل کے ذریعے حقیقی واصل قرار دیا جائے۔ (۱۴) ڈاکٹر سید عبداللہ اقبال کے ابن عربی سے اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اقبال نے ابن عربی سے اختلاف عجمی اور غیر عجمی کی بنیاد پر نہیں کیا بلکہ اس بات پر کیا ہے کہ ابن عربی کی تعلیم سے مسلمانوں کے اذہان کو معروضیت کی بجائے موضوعیت کی طرف۔۔۔ اور شریعت کے منہاج ظاہری کی بجائے رمزیت کے منہاج باطنی کی طرف ملتفت کر کے تجربی حقائق کی جستجو کو نقصان پہنچایا ہے (۱۵)

معلوم ہے کہ اسلام میں نظریہ وحدت الوجود کے زبردست مبلغ ابن عربی ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ رسالے مقالے بعنوان "شیخ اکبر اور اقبال" میں شیخ اکبر کے مخصوص نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "شیخ اکبر کے خیال میں وجود صرف ذات باری کو کہہ سکتے ہیں۔ جسے ذات مطلق، ذات بحث یا ذات احدیت بھی کہا گیا ہے۔ پھر ذات مطلق نے اپنے اندر سے موجودات خلق کی (کن ا) مگر یہ موجودات (۔۔۔) مطلق سے الگ نہیں، اس کے اندر ہیں۔ موجود مطلق خدا کی ذات ہی ہے۔ باقی سب تعینات ہیں جنہیں صفات ذات باری یا مظاہر ذات باری کہا گیا ہے۔ مگر یہ مظاہر ذات باری سے جدا نہیں۔ کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے اصل میں خدا ہی ہے۔ (۱۶)

ڈاکٹر ابو سعدی نور الدین وحدت الوجود کی مختصر تعریف یوں کرتے ہیں کہ "وجود، صرف ایک ہے ہر شے عدم ہے۔ اس لحاظ سے گویا اللہ ہی کائنات ہے اور کائنات ہی اللہ ہے۔ حیات انسانی کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنی ہستی "وحدت" میں گم کر کے اس وجود کو پالے" (۱۷)۔ وحدت الوجود کا فلسفہ اسلام سادہ، سیدھی اور عملی تحریک سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، اس کی روح میں افلاطون یونانی کی منطق سمائی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ ابن عربی نے تو اپنی

زبردست تاویل سے فلسفہ وحدت الوجود کی ایمانیات کا معاملہ بنا کر رکھ دیا۔ پرستم یہ کہ وحدت الوجود کو ایران میں عراقی اور خواجہ حافظ نے اپنی دل آویز شاعری کا جزو لاینفک بنا دیا۔ وجہ ہے کہ اسرار خودی کی پہلی اشاعت میں اقبال نے افلاطون یونانی کو راہب دیرینہ اور گوسفند قدیم قرار دیتے ہوئے شدید انتقاد کا نشانہ بنایا ساتھ ہی خواجہ حافظ کے افکار و خیالات پر بھی شدید ترین تنقید کی (۱۸)۔ سراج الدین پال کے نام ایک خط میں بتاتے ہیں کہ

تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے۔ جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں۔۔۔۔۔ اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے) یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی (۱۹)۔

جہاں تک افلاطونی مسلک اور اس کے اثرات پر تنقید کا سوال ہے۔ اس پر اقبال نے مثنوی اسرار خودی میں شدید تنقید کی ہے اور واضح کیا ہے کہ اقوام اسلامیہ کے ادب اور ذہنی رجحانات پر حکیم یونانی افلاطون کے اقوال نے کس طرح نقصان دہ اثرات چھوڑے ہیں اور یہ کہ فکر افلاطون سے احتراز کس قدر ضروری ہے۔

راہب دیرینہ افلاطوں حکیم
از گروہ گوسفندانِ قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم
آں چناں افسون نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سرِ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است
بر تخیل ہائے ما فرماں رواست
جام او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندے در لباس آدم است
حکم او بر جان صوفی محکم است
عقل خود را برسر گردوں رساند
عالم اسباب را افسانہ خواند
کار او تحلیل اجزائے حیات
قطع شاخ سرو رعنائے حیات (۲۰)

تصوف کے جن مسائل پر اقبال نے بطور خاص گرفت کی ہے ان میں حالت سکر کا نظریہ بھی شامل ہے۔ سید علی ہجویری اپنی کتاب کشف المحجوب میں بتاتے ہیں کہ تصوف کے فرقہ طیفوریہ کا طریقہ سکر یعنی بے ہوشی کا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے شوق کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس میں آدمی نے ہوش کی حد تک کھو جائے۔ اسی فرقہ صیفوریہ کا ایک گروہ یہ عقیدہ بھی رکھتا ہے کہ مصنوعی طور پر اپنے اوپر "سکر" کی حالت طاری کرنا بھی درست ہے (۲۱)

اسرار خودی میں اقبال لکھتے ہیں:

قوم ہا از سکر او مسموم گشت
خفت واز ذوق عمل محروم گشت (۲۲)

تصوف میں اس قسم کے عقائد کا درآنا اصل میں یونانی فلسفے ہی کی کرامات میں سے ہے۔ اقبال نے اس پر بھی افلاطون کی گرفت کی ہے۔ لکھتے ہیں

فکر افلاطون زیاں را سود گفت
حکمت او بود را نابود گفت
فطرتش خوابیدہ و خوابے آفرید
چشم ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وارفتہ و معدوم بود
منکر ہنگامہ موجود گشت
خالق ایمان نا مشہود گشت
زندہ جاں را عالم امکاں خوش است
مردہ دل را عالم اعیاں خوش است
آہوش بے بہرہ از لطف خرام
لذت رفتار بر کبکش حرام (۲۳)

ان اشعار میں فکر افلاطون پر انتقاد کا رخ افلاطون کے اس نظریے کی طرف ہے جس کے مطابق دنیا کا وجود ایک سراب ہے اور دکھائی دینے والی ہر شئے فریب ہے۔ بذریعہ شعور حقیقت کا علم ممکن نہیں حقیقت دراصل اس مادی دنیا میں کہیں موجود بھی نہیں وغیرہ۔ اقبال افلاطون پر تنقید کے تسلسل میں مزید لکھتے ہیں:

ذوق روئیدن ندارد دانہ اش
از طپیدن بے خبر پروانہ اش

راہب ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقت غوغائے ایں عالم نداشت
دل بسوز شعلہ افسردہ بست
نقش آں دنیائے افیون خوردہ بست
از نشیمن سوئے گردوں پر کشود
باز سوئے آشیاں نامد فرود(۲۴)

اقبال، اسی ضمن میں ایک اہم معاملے پر اپنی رائے کا برملا اظہار کرتے ہیں یعنی یہ کہ وحدت الوجود دراصل دینی معاملہ نہیں، فلسفیانہ مسئلہ ہے اور اگر صوفیاء نے ایسا قیاس کیا ہے تو یہ ان کی غلطی ہے۔ اپنے ایک مکتوب میں وہ اپنے اس موقف پر بڑی تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ

اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کئے گئے حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے۔ گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو۔ چونکہ صوفیاء نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا ہے اس واسطے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے جو عقل وادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لئے حالت سکر ممد ومعاون ہوئی ور یہ اصل ہے مسئلہ حال ومقامات کی۔ مجھے حالت سکر کی واقعیت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لئے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی۔ صوفیاء نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے۔۔ لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کی وضاحت کرتا ہے؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی اور اگر یہ کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقول طور پر ثابت کرنا فضول ہے جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیاء نے کیا ہے۔ نہ اس کے مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے۔ کیونکہ قرآن کی تعلیم یہ ہوتی ہے ذات باری کثرت عالم سے دائر وسائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کرسکنا مذہبی زندگی کے لئے نہایت مفید ہوتا بلکہ یہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ بحکم قرآن کی تعلیم نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا

جاسکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لئے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے(۲۵)

عجمی عناصر کی شمولیت سے تصوف نے انفرادی اور اجتماعی زندگی پر ایسے اثرات مرتب کئے جنہوں نے افراد و اجتماع دونوں پر جمود کی حالت طاری کردی اور حقیقت میں یہی وجہ ہے اقبال کی مخالفت کی کیونکہ اس باب میں ان کا مطالعہ و تحقیق اس سوال سے ابتدا ہوا تھا کہ آخر ملت اسلامیہ کے زوال کا کلیدی سبب کیا ہے؟ اور جب اقبال کو اس سوال کا جواب مل گیا تو پھر انہوں نے سرزمین اسلام میں لگے اس اجنبی پودے کو جڑوں سے اکھاڑ پھینکنا چاہا جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی تھی۔ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم فکر اقبال میں اقبال سے منسوب ایک چھوٹے سے واقعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ"ایک روز اقبال نے فرمایا کہ مجھے خانقاہ حضرت نظام الدین میں خواجہ حسن نظامی نے ایک صاحب سے متعارف کرایا اور فرمایا کہ یہ صاحب دل و درویش ہیں۔ میں نے اس درویش سے پوچھا کہ ملت اسلامیہ کے عروج و زوال کی موجودہ تباہ حالی پر بھی آپ نے غور کیا؟ اس کے متعلق آپ کی بصیرت کیا کہتی ہے؟ اس نے جواب دیا کہ ہم درویش ہیں اور اس قسم کی باتوں سے ہم واسطہ نہیں رکھتے۔ یہ کہہ کر (اقبال) فرمانے لگے کہ بتاؤ اس قسم کے تصوف کو ہم کیا کریں"؟(۲۶)۔جس تربیت کا نمونہ ایسے درویش ہوں اور ملک و ملت کے لئے کیوں کر مفید ہوسکتی ہے؟ اور جب علماء اور آئمہ یہ روش اپنالیں تو معاشرے میں پھیلنے والی بے عملی اور بددلی کا اندازہ قیاس کیا جاسکتا ہے۔اسی مقام سے تقدیر پرستی اور ظلم سہنے کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ ہر مصیبت اور بلا کو اپنی بے تدبیری کی بجائے اللہ تعالیٰ کی رضا سمجھ کر قبول کیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس میں نکتہ یہ ہے کہ آخر اللہ اپنے بندوں کے لئے برا کیوں چاہے گا؟ اقبال نے دیکھا تصوف کو جب بھی عروج ملا مسلمانوں کے ملی زوال کے زمانے میں ملاء گویا عملی زندگی میں حاصل ہونے والی ناکامی، نامرادی اور شکست کو اللہ کی دین اور طے شدہ تقدیر سمجھ کر اپنا ضمیر مطمئن کرلیا اور میدان دوسری جہد آزما قوموں کے ہاتھ آ گیا۔اقبال اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں

> یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو، جو ان کو تنازع للبقاء میں ہو، چھپایا کرتی ہیں۔
>
> خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کی ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔(۲۷)

ادبیات پر اثرات کے حوالے سے ایک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں"عجمی تصوف سے لٹریچر میں دل فریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے(۲۸)

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستان
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز
(نظم: شعرِ عجم، ضربِ کلیم)

اور یہ کہ:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراسر فسون و افسانہ
(نظم: دین و ہنر، ضربِ کلیم)

عجمی تصوف پر ہمہ جہتی تنقید اور اس کے متبادل پروگرام تو اقبال نے اسرار و رموز (1915,1918) میں پیش کیا لیکن اس ضمن میں کیے گئے تفکر کی بنیادیں 1905ء تک پھیلی ہوئی ہیں کہ جب اقبال نے قیامِ یورپ کے دوران ایرانی مابعد الطبیعیات کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ لینا شروع کیا تاہم 1912ء میں اس تفکر نے ایک واضح نصب العین کی صورت اختیار کرنا شروع کر دی جو ہوتے ہوتے مثنوی اسرارِ خودی کی شکل میں سامنے آیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ وجودی تصوف سے انحراف کا اعلان اقبال نے پہلی بار 1914ء کو انجمن حمایت الاسلام کے جلسے میں عجمی تصوف اور اسلام کے موضوع پر خطبہ دیتے ہوئے کیا۔ انہوں نے کہا کہ

اس (یعنی مروجہ) تصوف کو اسلام کے سادہ عقائد اور عربی روحِ دینی سے کوئی علاقہ نہیں اور اس کا بنیادی ستم یہ ہے کہ یہ خودی کو تباہ کرتا ہے حالانکہ خودی ہی ایک ایسی چیز ہے جو اقوام و افراد کی زندگی کی ضامن اور انسان کو بلند ترین مادی و روحانی مدارج تک پہنچانے کی کفیل ہے۔۔ تصوف کے لٹریچر میں جہاں کہیں خودی کو مارنے کا ذکر آیا ہے وہاں عوام اس کے معنی غرور و تکبر کرتے ہیں جو رذائل میں سے ہے اور اس سے ہر مسلمان کو اجتناب کرنا چاہیے لیکن متصوفین نے یہ لفظ غرور کے معنی میں استعمال نہیں کیا بلکہ احساسِ ذات، انا اور میں کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو مٹا دے، اپنے نفس کی نفی کرے، تب معرفت کی منزل پر فائز ہو سکتا ہے، حالانکہ یہ تصور بالکل خلافِ اسلام ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ ہر انسان کی خودی نہ صرف قائم رہے بلکہ ارتقاء کی منزلیں طے کرتے کرتے اس مقام پر پہنچ جائے جو اس کے لیے مقدر ہے اور جس سے بڑا کوئی مقام انسانی تصور میں نہیں آ سکتا (۲۹)۔ اسلام کے حقیقی منشا اور تصوف کی غرض و غایت میں اس بُعد کو واضح کرتے ہوئے اقبال اپنے

ایک مضمون "اسلام اور تصوف" میں لکھتے ہیں"

دنیائے قدیم کی ذہنی تاریخ کے مطالعے سے یہ نہایت اہم حقیقت آپ پر منکشف ہو جائے گی کہ زوال پذیر قوموں اور گروہوں نے ہر دور میں اس خود ساختہ تصوف اور ثنائیت کی اوٹ میں پناہ لی ہے۔ جب روح حیات فانی ہو جاتی ہے اور زمان و مکان کے مسائل سے دست و گریباں ہونے کی ہمت باقی نہیں رہتی تو داعیاں انحطاط ایک مزعومہ ولایت اور سرمدیت کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ اس طرح اپنے معاشرے کی روحانی بے مائیگی اور جسمانی فرسودگی کو آخری مرحلے پر پہنچا دیتے ہیں وہ بظاہر ایک لبھا دینے والا نصب العین واضح کر لیتے ہیں جس کے فریب میں مبتلا ہو کر صحت مند اور قوی افراد بھی رفتہ رفتہ موت کی آغوش میں پہنچ جاتے ہیں۔ اسلامی معاشرے کا نظام ایک خاص نوعیت کا ہے جسے اوہام و وساوس کے ان باتوں نے شدید نقصان پہنچایا ہے بحیثیت ایک معاشرے کے ہماری تخلیق اس حقیقت پر مبنی ہے کہ اجتماعی تربیت و تنظیم میں نسل و زبان کے امتیازات پر خط تنسیخ کھینچ دیا جائے۔ یہ مقصد اسی صورت میں پایہ تکمیل تک پہنچ سکتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو اس نظام شریعت کے تابع رکھیں جو اصلاً الہامی مانا جاتا ہے لیکن قدیم صوفیا کا عقیدہ یہ تھا کہ شریعت کی حیثیت تو محض ایک مظہر کی تھی اور وہ خفیہ خفیہ اس کی تلقین بھی کرتے رہے یعنی یہ کہتے رہے کہ یہ حقیقت کا ایک قشر اور ایک پردہ ہے اور حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ شریعت سے الگ ہے۔ اکثر حالتوں میں شریعت کی پابندی قائم رکھی گئی تھی تاکہ اجتماعی نفرین سے بچے رہیں۔ اگرچہ اس کی حیثیت ایک پردے ہی کی رہی۔ اسلامی فکرو ادب کا مطالعہ کرنے والا کوئی فرد اس اعتراف میں متامل نہ ہوگا کہ شریعت سے اعراض کا رجحان اسی عجوبے تصوف کا براہ راست نتیجہ ہے جو عجمی دل و دماغ کی پیداوار ہے۔ حالانکہ شریعت ہی اسلامی معاشرے کو منظم و مربوط رکھنے کا واحد ذریعہ ہے(۳۰)

ہماری ملی تاریخ میں تصوف عجمی روپ میں سب سے پہلے فارسی زبان میں نظم ہوا (عراقی نے لمحات میں صوف الحکم کو نظم کیا) بعد اس روایت نے اتنی ترقی کی کہ یہ فارسی شاعری کا لازمی جز قرار پائی۔ اب فارسی شعرا اور روایت کے زیر اثر ذاتی تجربے کے بغیر بھی احوال تصوف نظم کرنے لگے تاہم اقبال نے خواجہ حافظ پر جو تنقید کی ہے وہ ان کی شاعری کے اثرات کے حوالے سے ہے ورنہ اقبال حافظ کی شاعرانہ عظمت کے معترف ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو اسرار خودی کی اشاعت پر اٹھنے والے ہنگامے کی اسی فیصد وجہ صرف اقبال کا خواجہ حافظ پر انتقاد تھا۔ متصوفانہ حلقوں میں خواجہ حافظ کو بڑا مرتبہ حاصل تھا۔ بعض ان کو ولی جانتے بعض دانائے راز انہی لوگوں نے اقبال کو گستاخ حافظ قرار دیتے ہوئے ان پر یلغار کر دی جو نظریاتی اعتبار سے لاحاصل رہی کہ ہر چند، اقبال نے مثنوی اسرار خودی کی دوسری اشاعت میں حافظ پر اشعار حذف کر دیے لیکن حافظ اور اس کی شاعری کے اثرات کے متعلق ان کے موقف میں کوئی تبدیلی نہ آئی۔ اقبال، اکبر الہ آبادی کے نام ایک مکتوب میں وضاحت کرتے ہیں "میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔

اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔۔۔ خواجہ حافظ سے ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار تھا نہ اس کی شخصیت ہے۔ نہ ان کے اشعار میں "مے" سے مراد وہ "مے" ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالت (۔۔۔)(Narcotic) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام سے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مترادف سمجھے گئے ہیں (۳۱)

اقبال اپنے نقطہ نظر کو اپنے ایک اور مضمون "اسرار خودی اور تصوف" میں بھی بیان کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے۔ مگر چونکہ عام طور پر ان کو صوفی اور مجذوب کامل سمجھا گیا ہے اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے یعنی بحیثیت صوفی اور بحیثیت شاعر۔ بحیثیت صوفی ہونے کے ان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں اور دوسروں میں (بذریعہ اپنے اشعار کے) وہ حالت وکشف پیدا کریں جو کو تصوف کی اصطلاح میں حالت سکر کہتے ہیں۔ ان کے صوفی شارحین نے صہبا اور شراب وغیرہ سے یہ مراد لی ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا سکر کی حالت اسلامی تعلیم کا منشا ہے؟ رسول ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ کہ خواب یا سکر۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا۔ بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل دیگر اصطلاحات صوفیہ کے نہیں ملتی۔۔۔۔ دوسرا سوال جو حالت سکر کے متعلق پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آیا یہ حالت زندگی کے اغراض سے منافی ہے یا ممد۔ کسی روز فرصت میں یہ ثابت کروں گا کہ علم الحیات کے اعتبار سے یہ حالت زندگی کے لئے نہایت مضر ہے اور جو لوگ اس حالت کو مستقل بنا لیتے ہیں وہ کشمکش حیات کے بالکل قابل نہیں رہتے اور ملی اور قومی اعتبار سے بھی اس کے مضر ہونے کی مثالیں اسلامی تاریخ میں ملتی ہیں" (۳۲)۔ اس مضمون میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

میرے نزدیک معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراض زندگی کے منافی ہیں، زندگی کی قوت کو کمزور یا پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔ ہر شاعر کم وبیش گرد و پیش کی اشیاء، عقائد، خیالات ومقاصد کو حسین وجمیل بنا کر دکھانے کی قابلیت رکھتا ہے اور شاعری نام ہی اس کا ہے کہ اشیاء اور مقاصد کو اصلیت سے حسین بنا کر دکھایا جائے تا کہ اوروں کو ان اشیاء ومقاصد کی طرف توجہ ہو اور قلوب ان کی طرف کھنچ آئیں ان معنوں میں ہر شاعر جادوگر ہے فرق صرف اتنا ہے کہ کسی کا جادو کم چلتا ہے اور کسی کا زیادہ۔ خواجہ حافظ اس اعتبار سے سب سے بڑے ساحر ہیں مگر دیکھنے کی بات یہ ہے کہ وہ کون سے مقصد احالت یا خیال کو محبوب بناتے ہیں۔ وہ ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراض زندگی کے منافی ہے بلکہ زندگی کے لیے مضر ہے جو حالت خواجہ حافظ

اپنے پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں (یعنی بحیثیت صوفی ہونے کے) افراد و اقوام کے لئے جو اس زمان و مکاں کی دنیا میں رہتے ہیں نہایت ہی خطرناک ہے۔ حافظ کی دعوت موت کی طرف ہے جس کو وہ اپنے کمال فن سے شیریں کر دیتے ہیں تاکہ مرنے والے کو اپنے دکھ کا احساس نہ ہو۔۔۔۔ بحیثیت مجموعی خواجہ حافظ کا اخلاقی نصب العین سکر ہے نہ کہ حالت صحو اور کسی شاعری کی تنقید کے لیے اس کے عام نصب العین ہی کو ملحوظ رکھا جاتا ہے" (۳۳)

ان اقتباسات سے اقبال کے اس موقف کی وضاحت بخوبی ہو جاتی ہے جس کی بناء پر انہوں نے حافظ کی شاعری کو یا اس قسم کی کسی بھی شعری کو ملت کیلئے مضرت رساں قرار دیا۔ تصوف نے چونکہ دیگر شعبہ ہائے حیات کی طرح ادبیات و فنون کو بھی اپنی لپیٹ میں لے کر انہیں اپنے موقف سے ہم آہنگ کر لیا تھا اس لئے اقبال تصوف پر انتقاد کی حدود کو شعر و ادبیات تک وسیع کر لیتے ہیں۔ حافظ تصوف کے پیدا کردہ رجحانات کے زیر اثر خواب آور اور حیات کش شاعری کرنے والوں کے نمائندے کے روپ میں سامنے آتا ہے۔ اس لئے وہ اقبال کے انتقاد کا نشانہ بنا۔ اقبال کے نزدیک ادبیات کو تصوف کی عطا کردہ خواب آوری سے نجات دلا کر حیات بخش اور آرزو ساز بنانا چاہیے۔ اسرار خودی میں خواجہ حافظ پر لکھے گئے تنقیدی اشعار تو جذباتی لوگوں کی دل جوئی کی خاطر اقبال نے مثنوی کی دوسری اشاعت میں حذف کر دئے لیکن ان اشار کی جگہ در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ کے زیر عنوان نیا مضمون باندھا۔ اس میں اقبال زندگی کے ارفع مقاصد اور آرزو ساز جدوجہد کی تلقین کے بعد حیات کش شاعری کرنے والے شاعر کے قوم پر اثرات بیان کرتے ہیں۔ معلوم ہے کہ شاعری میں ذوق حیات ختم کرنے والا یہ رجحان نفی ذات اور مدحوش پیدا کرنے والے تصوف کے توسط سے فلسفہ یونان نے پیدا کیا۔ اقبال اسرار خودی میں متوجہ کرتے ہیں کہ کیفیات سکر پیدا کرنے والی شاعری سے بطور خاص اجتناب کرنا چاہے۔ مدہوشی نفی ذات اور بے عملی کی تعلیم دینے والی ایسی شاعری سے بچنا بھی حیات بخش ہے۔ اقبال نے خواجہ حافظ کا نام لئے بغیر خم، مینا اور جام کا ذکر کر کے شاعری کی مضر قسم پر شدید انتقاد کیا اور بتایا کہ ایسی شاعری قوم کو انحطاط کی طرف لے جاتی ہے۔ اس عنوان کے آخری ہند میں اقبال نے شاعر سے مخاطب ہو کر تعین جہت کا فریضہ انجام دیا ہے اور بتایا ہے کہ ادبیات اسلامیہ میں عجمی تصوف کی پیدا کردہ مضر روش کی اصلاح کیونکر کی جا سکتی ہے۔

بایں ہمہ اقبال کو تصوف کا مخالف محض کہنا احوال واقعی سے بے خبری کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال نے متصوفانہ ماحول میں آنکھ کھولی۔ ان کا اپنا مزاج بھی اس سے لگاؤ رکھتا تھا لیکن ان کے نزدیک خالص تصوف قوت پیدا کرنے والا اور عمل پر اکسانے والا ہے۔ اقبال کے جملہ فلسفیانہ افکار کا محوری نقطہ حرکت و عمل ہے اقبال اس تصوف سے خفا ہوئے جو بے عملی اور سکوت پیدا کرتا تھا لیکن ایک خالص اسلامی تصوف ان کے ہاں موجود رہتا ہے۔ یہ تصور ان کے نظام فکر سے کلی مطابقت رکھتا ہے اور ان کا تصور تصوف انسانی خودی کے تحرک، حفظ و دوام اور ملت سازی و بے خودی کی تشریح و توضیح پر مبنی ہے۔ اپنے نظام فکر میں اقبال فرد کی شخصیت کو مضبوط و توانا اس لئے بنانا چاہتے ہیں تاکہ وہ

فکر و عمل میں آزاد ہوتے ہوئے ملت کا فعال رکن بن سکے۔ایک روشن خیال مفکر کی طرح اقبال نے پہلی ترجیح حیات اجتماعیہ انسانیہ کو دی اور جو چیز بھی حیات اجتماعیہ انسانیہ کو نقصان پہنچائے گی، روشن خیال مدبر اس کی مخالفت کرے گا۔یہ اقبال کا بہت بڑا علمی کارنامہ ہے کہ انہوں نے دین کی اوٹ میں پھیلنے والی گمراہی کی کہنہ رسم کے خلاف آواز اٹھائی اور ابن تیمیہ حضرت مجدد الف ثانی اور شاہ ولی اللہ کی روایت کو توسیع دیتے ہوئے ملک و ملت پر اس کے مضر اثرات کے حوالے سے اس کی حیات سوزی کو بے نقاب کیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ وضاحت بھی کرتے رہے کہ وہ عملی زندگی کی معاونت کرنے والے اور شعائر حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے والے تصوف کے نہ صرف حامی ہیں بلکہ داعی بھی ہیں۔اقبال اپنے ایک مضمون میں وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "صوفی تحریک کو مٹانا میرا مقصد نہیں، میرا مقصد محض حفاظت اسلام ہے۔میں صرف یہ بات مسلمانوں پر واضح کرنا چاہتا ہوں کہ عجمی تصوف (عجمی اس واسطے کہ اس کی تدوین کرنے والوں میں بیشتر عجمی تھے) جزو اسلام نہیں یہ ایک قسم کی رہبانیت ہے جس سے اسلام کو قطعاً تعلق نہیں اور جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں قوت عمل مفقود ہو گئی ہے۔تصوف کا تو لفظ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود نہ تھا۔150ھ میں یہ لفظ پہلے پہل استعمال میں آیا اور رفتہ رفتہ تصوف کے عجمی حامیوں نے ایک ایسا اخلاقی اور معاشرتی نصب العین پیدا کر دیا جو آخر کار مسلمانوں کی بربادی کا باعث ہوا یا کم از کم اور بواعث میں سے ایک باعث یہ بھی تھا۔علمائے اسلام نے ابتداء ہی سے اس کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق تو علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے۔۔۔۔رہبانیت دنیا کی ہر مستعد قوم میں اس کے عملی زوال کے وقت پیدا ہوتی ہے۔اس کا مٹانا ناممکن ہے کہ بعض رہبانیت پسند طبائع ہمیشہ موجود رہتی ہیں جو کچھ ہم کر سکتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں اور اس کو رہبانیت کے زہریلے اثر سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں۔ہم وحدت الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخیلات کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔اگر ہم حق پر ہیں تو اللہ ہماری حمایت کرے گا اور اگر ہم ناحق پر ہیں تو ہم فنا ہو جائیں گے۔ابن تیمیہ، ابن جوزی، زمخشری، اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی، حضرت عالمگیر غازی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور شاہ اسماعیل دہلوی نے بھی یہی کام کیا ہے اور ہمارا مقصد اس سلسلے کو جاری رکھنے کا ہے اور کچھ نہیں۔(34)

ان مباحث سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ تصوف کے ضمن میں اقبال کی مخالفت اور موافقت کی حدود کیا تھیں۔وہ ہر اس روش کے خلاف ہیں جو روح اسلام سے متصادم ہو اور اس روش کے معترف ہیں جو اسلام کے مطابق اور موافق ہو۔ہم ان کے فلسفیانہ افکار میں تصوف کے جس حرکت خیز اور عملی تصور کو جاری و ساری دیکھتے ہیں وہ یہی اسلامی تصوف ہے۔جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اقبال کا اپنا مزاج بھی متصوفانہ تھا تو اس سے مراد ان کا یہی طرز فکر و عمل ہے جس کے مطابق حیات کی غایت ارتقائ ہے سکون اور تنزل نہیں۔اقبال اپنے والد کی طرح صوفی

سلسلے قادریہ سے بیعت تھے۔ ان کی عملی زندگی بے غرض اور بے ریا تھی۔ سادہ تھے، متوکل تھے اور عشق رسول ﷺ کی دولت سے مالا مال تھے۔ حقائق و معارف پر تفکر و تدبر طبیعت میں داخل تھا۔ صاحب کمال حضرات صوفیہ کے معترف اور قدردان تھے۔ خود لکھتے ہیں کہ "حضرت صوفیہ میں جو گروہ رسول ﷺ کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقیؓ کو اپنے سامنے رکھتا ہے وہ اس گروہ کا خاک پا ہوں اور ان کی صحبت کو سعادت دارین کا باعث تصور کرتے ہیں۔ (35)۔ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں: حضرت مجدد الف ثانی اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تصوف شعائر حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے۔ اگر تصوف کی یہ تعریف کی جائے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض کرنے کی جرات نہیں ہوسکتی۔ راقم الحروف اس تصوف کو جس کا نصب العین شعائر اسلام میں مخلصانہ استقامت پیدا کرنا ہو عین اسلام ۔۔۔۔ جانتا ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو بدبختی اور خسان کا مرادف سمجھتا ہے (36)

اقبال دین میں ظاہر و باطن کی تقسیم کے خلاف تھے اور جن متصوفین نے فرقہ باطنیہ کے واسطہ یا بالواسطہ اثر سے دین کو ظاہر و باطن میں تقسیم کیا، اقبال ان کے طرز عمل پر شدید انتقاد کرتے ہوئے اسے ملت کے علمی اور عملی زوال کے بواعث میں سے ایک بتاتے ہیں۔ اقبال جانتے تھے کہ سیاسی تفوق اور علمی ترقی و برتری کے بغیر کسی بھی نظام کو ثبات و دوام میسر نہیں آسکتا۔ اسلام کی عالمگیر تحریک کا عروج انہی وجوہ پر استوار تھا لیکن جب دیگر کے ساتھ ساتھ یہ دوستون بھی نیچے سے ہٹا لئے گئے اور دین کے ظاہر سے تعلق منقطع کر کے خود ایجاد کردہ باطن کو ہی مطمع نظر قرار دے لیا گیا تو نتیجتاً تمدنی بے عملی اور علمی پسماندگی ظہور میں آئی اور یہ خیال کیا جانے لگا کہ ایسی صورت حال محض دین یا مذہب کی وجہ سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اب جبکہ علم تجربے کی حدود سے بھی ترقی کرنے کی فکر میں ہے الہیاتی و مابعد الطبیعیاتی منہاج فکر کو اپنانے والے لوگ پسماندہ ہی رہیں گے۔ اس احساس نے تقویت پکڑی اور اہل یورپ نے اپنا رخ کلی طور پر عقل مطلق اور علم محسوس کی طرف موڑ لیا۔ یہ گویا ایک طرح کا ردعمل تھا فکری رہبانیت اور سیاسی استبداد کا لیکن دیکھا یہ گیا ہے کہ محض مادیت کو اپنا کر یورپ نے کم از کم نظام عالم کے قوا کو مسخر کر کے اس زمان و مکاں کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھ ہی لیا ہے لیکن وہ کسی اعلیٰ اور دیرپا تہذیب کو جنم نہیں دے سکے۔ جاپانیوں، امریکیوں کی مثال دیکھ لیجئے جو اپنی تمام تر علمی عملی ترقی کے باوجود ایک مثالی تمدنی نمونہ فراہم کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ ہمیں اپنے دین کامل کو سامنے رکھتے ہوئے انسانی عقل اور طرز عمل کے اس رجحان کا بغور مشاہدہ کرنا ہوگا اور ساتھ ہی یہ بھی واضح کرنا ہوگا کہ علم کو الہیاتی ادوار سے نکال کر تجربے اور عمل کے دور میں داخل کرنے کا سہرا تحریک اسلامی کے سر ہے۔ اقبال نے تو مادی تجربے کی حدود کو وسعت دیتے ہوئے اسے روحانی تجربے (وجدان) تک پھیلا کر گویا تجربی علم کو بے حدود کرنے کی سعی کی ہے۔ اقبال کے پیغام کی بنیاد یہی فکر تھی یعنی وہ مسلمانوں کو ان دیکھے اور تاریک باطن کی دنیا سے کھینچ کر ظاہر کر عملی کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اس وجہ سے اقبال وجودی تصوف کی

مخالفت کرتے ہیں اور خالص سالام طرزِ عمل کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اقبال وجودی تصوف کی مخالفت کرتے ہیں اور خالص اسلامی فرزِ عمل کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ اقبال اس امر کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ علم ظاہر اور علم معارف کا امتیاز اور معرفت کو علم پر ترجیح دینے کا رجحان، اصل میں مذہبی اعتبار سے ہر قسم کی رہبانیت کی جڑ ہے اور علمی اعتبار سے ان تمام علوم حسیہ وعقلیہ کی نا تخ ہے جن کی وساطت سے انسان نظام عالم کے قوا کو مسخر کر کے اس زمان ومکاں کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھتا ہے(37)۔

اقبال ان حضرات صوفیہ کی عظمت کا اعتراف کرتے ہیں جنہوں نے علم ومعرفت کی تقسیم کے نقصانات کو محسوس کرتے ہوئے اس کی مخالفت کی اور علم کی ترجیح کو ثابت کیا تاکہ مسلمان مادی احوال پر بھی غالب آ سکیں اور دنیا میں آزادرہ سکیں۔ اقبال اپنے ایک مضمون میں حضرت جنید بغدادیؒ کا یہ قول درج کرتے ہیں جس میں انہوں نے فرمایا علم معرفت سے بلند کامل تر اور جامع تر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ علم منسوب کیا جاتا ہے نہ کہ معرفت۔ انسان کسی شے کی معرفت رکھ سکتا ہے حالانکہ ازروئے علم اس احاطہ نہ کیا گیا ہو اور جب انسان کسی شے کا ازروئے علم احاطہ کر لیتا ہے تو یہی شے اس کی معرفت ہے" (۳۸)

اس بحث کو اقبال ہی کے بیان پر سمیٹتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف موجود تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں۔ جس نے عوام کی قوت عمل کو ضعیف کر دیا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تصوف نے اپنے اس اعلیٰ مرتبے سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا ہے۔ نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بتدریج اور غیر محسوس طریقے پر مسلمانوں قوت ارادی کو کمزور اور اس قدر زم کر دیا تھا کہ مسلمان اسلامی قانون کی سختی سے بچنے کی کوشش کرنے لگے۔ انیسویں صدی کے مصلحین نے اس قسم کے تصوف کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور مسلمانوں کو عصر جدید کی روشنی کی طرف دعوت دی۔ یہ نہیں کہ یہ مصلحین مادہ پرست تھے، ان کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان اسلام کی اس روح سے آشنا ہو جائیں جو مادہ سے گریز کی بجائے اس کی تسخیر کی کوشش کرتی ہے"۔

حواشی:

۱۔ اقبال اپنے مقالے"ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء" کی تمہید میں فلسفہ ویدانت کی عظمت کو مرعوب کن قرار دیتے ہیں۔ وہ اس مقالے کے باب پنجم بہ عنوان"تصوف" میں ایک دلچسپ بحث پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے سامی کرقوم کے ہاں روح انسانی کا جوہر ارادہ خیال کیا جاتا ہے اس کے برخلاف ہندی ویدانت عقل یا فکر کو روح انسانی کا جوہر قرار دیتا ہے نہ کہ ارادے یا فعلیت کو۔ اقبال متوجہ کرتے ہیں کہ صوفی یہ دعوی کرتا ہے کہ محض ارادے یا تفکر (عقل کو بدل کر نجات یا طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی، اس کے لئے احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے ارادے اور عقل دونوں کو تبدیل کر کے نجات یا طمانیت کی صورت پیدا

ہوسکتی ہے کہ ارادے اور عقل دونوں احساس ہی کی دو مختلف صورتیں ہیں فلسفہ عجم، مترجم میر حسن الدین، ص106۔

مثنوی اسرار خودی کے اردو دیباچہ میں سری کرشن کی فکری مساعی کی توصیف کرتے ہوئے اقبال بتاتے ہیں کہ انہوں نے اپنی قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کرتے ہوئے اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے۔ بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے عمل اور اس کے نتائج سے مطلق وابستگی نہ ہو۔ اس کے ساتھ اقبال یہ بھی اشارہ کرتے ہیں کہ جس عروس معنی کو سری کرشن بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکراچاریہ کے منطق طلسم نے اسے پھر محجوب کردیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرات سے محروم رہ گئی۔ (بحوالہ دیباچہ مثنوی اسرار خودی، مشمولہ: مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، ص، 195

۲۔ قدرت اللہ شہاب نے اپنے شہاب نامہ میں یورپ کے صوفی کے زیر عنوان اسی عالمی تصوف کے رجحان کی ایک تصویر پیش کی ہے اور واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح مذہبی تجربات کو عملی زندگی میں مناسب مقام دلوانے اور اس کے اثرات سے بہرہ ور ہونے کی بجائے ایک "برے احساس" کو پروان چڑھایا جارہا ہے۔ اس برے احساس" کی نام نہاد بنیاد انسان دوستی کو قرار دیا جاتا ہے۔

۳۔ شہپیر جبریل، ص445۔

۴۔ کتاب اللمع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، مترجم میر محمد حسن، ص57۔

۵۔ فتوح الغیب، عبدالقادر جیلانی، مترجم محمد اشرف قریشی، ص75۔

۶۔ کشف المحجوب، علی ہجویری، مترجم عبدالرؤف فاروقی، ص59۔

۷۔ مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی، محرر، 30 دسمبر 1915ء، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص49-449۔

۸۔ ذکر اقبال، عبدالمجید سالک، ص46۔

۹۔ شعر اقبال، عابد علی عابد، ص19-218۔

۱۰۔ اقبال کے ہاں ایک شام، ڈاکٹر سعید الہ، ملفوظات اقبال، مرتبہ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ص39-138۔

۱۱۔ مکتوب" بنام سید سلیمان ندوی محرر، 13 نومبر 1917ء، اقبال نامہ، حصہ اول، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص79-78۔

۱۲۔ مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی، محرر، 30 دسمبر 1915ء، کلیات مکاتیب اقبال جلد اول، ص453۔

۱۳۔ دیباچہ مثنوی اسرار خودی اشاعت اول 1915ء، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص96-195۔

۱۴۔ رسالہ "شیخ اکبر اور اقبال" ڈاکٹر سید عبداللہ، ص7۔

۱۵۔ ایضاً، ص11۔

۱۶۔ ایضاً، ص14۔

۱۷۔ اسلامی تصوف اور اقبال، ابوسعید نورالدین، ص2۔45
افلاطون کی مادی دنیا کا کوئی مستقل وجود نہیں جو کچھ ہم کو نظر آتا ہے وہ دراصل ہماری ہی نظر کا فریب ہے۔ ہمارا شعور اس میں ہم کو دھوکہ دیتا ہے۔ اس سے حقیقت کا کوئی علم ممکن نہیں حقیقت دراصل اس مادی دنیا میں کہیں موجود نہیں۔

۱۸۔ متعدد وجوہ کی بناء پر اقبال نے مثنوی اسرار خودی کی دوسری اشاعت میں خواجہ حافظ پر تنقید کے اشعار خارج کردیے

۱۹۔ مکتوب بنام سراج الدین پال محرر، ۱۹ جولائی 1916ء، اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ اول، ص44۔

۲۰۔ اسرار و رموز، ص34۔

۲۱۔ ایضاً، ص36۔

۲۲۔ ایضاً، ص36۔

۲۳۔ مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی، محرر، 30 دسمبر 1915ء، کلیات مکاتیب اقبال جلد اول، ص453 تا 457۔

۲۶۔ فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، ص364۔

۲۷۔ مکتوب بنام سراج الدین پال، محررہ، 19 جولائی 1916ء، اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، حصہ اول، ص45-44۔

۲۸۔ مکتوب بنام اکبر الہ آبادی محررہ، 11 جون 1918ء، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص55۔

۲۹۔ اسرار خودی کی اشاعت سے پہلے، عبدالمجید سالک، زندہ رود، جلد دوم جاوید اقبال، ص20-210۔

۳۰۔ اسلام اور تصوف، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص01-300۔

۳۱۔ مکتوب بنام اکبر الہ آبادی محرر، 11 جون 1918ء، اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص54۔

۳۲۔ اسرار خودی اور تصوف، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص205۔

۳۳۔ ایضاً، ص205۔

۳۳۔ ایضاً، مرتبہ عبدالواحد، ص206-208۔

۳۴۔ ایضاً، مرتبہ عبدالواحد، ص19-218۔

۳۵۔ ایضاً، مرتبہ عبدالواحد، ص201۔

۳۶۔ علم ظاہر اور علم باطن، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد، ص 289۔

۳۷۔ ایضاً، ص 290۔

۳۸۔ ایضاً، ص 93-292۔

۳۹۔ پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب، حرف اقبال، مرتبہ عبداللطیف شیروانی، ص 138۔

منتخب کتابیات:

☆ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو، (لاہور: شیخ غلام علی پبلشرز، اشاعت ششم 1984ء)

☆ محمد اقبال، اسرار رموز، (لاہور، احسن برادرز زیر نگرانی چوہدری محمد حسین، اشاعت سوم 1948ء)

☆ محمد اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد (لاہور: آئینہ ادب، اشاعت دوم 1982)

☆ محمد اقبال، حرف اقبال، ، مرتبہ لطیف احمد خان شیروانی (اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اشاعت ول، 1984)

☆ اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال)، حصہ اول، مرتبہ شیخ عطاء اللہ (لاہور شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار، س، ن)۔

☆ اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال) حصہ دوم مرتبہ شیخ عطاء اللہ (لاہور: شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار 1951ء)۔

☆ کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، مرتبہ مظفر حسین برنی (دہلی: اردو اکادمی، اشاعت چہارم، 1993)۔

☆ فلسفہ عجم، محمد اقبال، مترجم حسن الدین، میر (کراچی: نفیس اکیڈمی، چھٹا ایڈیشن، 1984)۔

☆ فتوح الغیب، عبدالقادر جیلانی، شیخ، حضرت اردو مترجم محمد اشرف قریشی (کراچی: قدیمی کتب خانہ، آرام باغ بار اول 1990ء)۔

☆ کشف المحجوب، علی بن عثمان ہجویریؒ، سید، مترجم عبدالرؤف فاروقی (لاہور: اسلامی کتب خانہ، س، ن ء)

☆ کتاب اللمع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، مترجم محمد حسن، پیر، ڈاکٹر (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامیہ، اشاعت دوم 1996ء)۔

☆ یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف، پروفیسر (لاہور: علماء اکیڈمی، محکمہ اوقاف، طبع اول، 1976ء)

☆ این میری شمل، شہپر جبریل، مترجم ڈاکٹر محمد ریاض (لاہور: گلوب پبلشرز، اشاعت اول، 1985ء)۔

☆ عبدالحکیم، فکر اقبال، خلیفہ ڈاکٹر (لاہور: بزم اقبال، اشاعت پنجم 1983ء)

☆ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، (لاہور: بزم اقبال، اشاعت دوم، 1983)
☆ عابد علی عابد، شعر اقبال، (لاہور بزم اقبال، اشاعت دوم، 1977)
☆ جاوید اقبال، زندہ رود، جلد دوم، ، ڈاکٹر (لاہور، شیخ غلام علی پبلشرز، اشاعت دوم، 1983)
☆ مرتبہ ابو اللیث صدیقی، ملفوظات اقبال، ڈاکٹر (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، اشاعت اول، 1977ء)۔
☆ ڈاکٹر سید عبداللہ، شیخ اکبر اور اقبال، (لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، اشاعت اول، اپریل 1979ء)۔

●○●○●○

maablib.org

محمد نعیم بزمی

"بانگ درا" کی غزلوں میں امیجری ☆

مولانا الطاف حسین حالی نے جدید غزل کے حوالے سے جو خواب دیکھا، وہ ان کے الفاظ میں اس طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے:

غزل کو محض عشقیات میں عشقیات کو محض ہوا و ہوس کے مضامین میں محدود رکھنا ٹھیک نہیں ہے بلکہ اس کو ہر قسم کے جذبات کا آرگن بنانا چاہیے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ غزل میں معمولی مضامین بندھتے بندھتے اس کی ایک خاص زبان قرار پا گئی ہے اور وہ اس قدر کانوں میں رچ گئی ہے کہ اگر دفعۃً اس میں کثرت سے غیر مانوس اور اجنبی ترکیبیں۔ اسلوب بیان داخل ہو جائیں تو غزل ایسی ہی گنجلک ہو جائے جیسی کہ بعض شعرا کی غزل عربی اور فارسی کے غیر مانوس الفاظ اور ترکیبیں استعمال کرنے سے ہو گئی ہے حالانکہ غزل کو باعتبار مضامین کے وسعت دینا بظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ زبان طریقہ بیان کو بھی وسعت دی جائے۔ پس ضروری ہے کہ کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جانا کہ طریقہ بیان میں دفعۃً کوئی بڑی تبدیلی بھی واقع نہ ہو اور باوجود اس کے غزل میں ہر قسم کے خیالات عمدگی سے ادا ہو سکیں۔(1)

مذکورہ بالا بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ حالی نے غزل کے نئے احیا کے حوالے سے دو باتوں پر زور دیا ہے۔ اول: غزل کو موضوعاتی تنوع سے آشنا ہونا چاہیے اور دوم: لسانی اعتبار سے اسے ایسے نئے پیرہن ملنے چاہئیں جو روایت سے یک قلم اپنا رشتہ منقطع نہ کریں اور جدت آفریں بھی ہوں۔ حالی نے اسی منشور پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اپنے کلام کے ذریعے نئی غزل متعارف کرانے کی کوشش کی۔ موضوعاتی طور پر تو وہ اس میں کسی حد تک کامیاب ہوئے بھی لیکن اسلوب و بیان کے حوالے سے وہ کوئی خاص تبدیلی نہ لا سکے۔ اس باعث حالی کو یقیناً نئی غزل کو نقش اول تو کہا جاسکتا ہے لیکن ایک عہد ساز غزل گو نہیں کہا جاسکتا۔ وجہ یہ کہ حالی کے کمال تردد کے بعد بھی غزل اپنے روایتی اسلوب سے پیچھا نہ چھڑا سکی حتیٰ کہ اقبال بھی جدت پسند طبع کے باوجود ابتدا میں ارشد گورگانی اور داغ کے رنگ میں شعر کہتے رہے۔ اس کی ایک بدیہی وجہ ہے کہ غزل گو شعرا کلیشے سے دامن نہ چھڑا سکے جس کے باعث اردو غزل میں اسلوبیاتی و موضوعاتی تنوع کا انحطاط و فقدان محسوس ہوتا رہا۔ اور جس رفتار سے اردو نظم نے ارتقائی منازل طے کیں اردو غزل نہ کر سکی۔

---

* استاد شعبہ اردو و اقبالیات، اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

☆ بعد شکریہ، الماس، جلد 9، 2007ء، ص 36-61۔

اوپر درج کردہ بیان میں حالی نے اس بات پر زور دیا ہے کہ"غزل کو باعتبار مضامین کے وسعت دینا بظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ زبان اور طریقہ و بیان کو بھی وسعت دی جائے۔" اگر اس بات کو اس طرح سے لیا جائے کہ حالی غزل میں امیجری کے تازہ تجربات کی بات کر رہے ہیں تو شاید بعید از قیاس نہ ہو۔ کیونکہ امیجری تخیلی تجربہ کی لسانی بازیافت ہی کا ایک عمل ہے غزل کے مضامین میں تنوع اور طریقہ و بیان میں وسعت سے امیجری ہی کا خیال آتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ مقدمہ شعر و شاعری ہی میں"نیچرل شاعری" کے ضمن میں یہ بیان دیتے آئے تھے کہ قدما کے زیر اثر متاخرین کی حد سے زیادہ قدامت پرستی زبان کے استعاراتی عمل کو ناقابل تلافی نقصان پہنچاتی ہے۔ ان کے الفاظ کچھ یوں ہیں:

جنہوں نے اول غزل لکھی ہوگی ضرور ہے کہ انہوں نے عشق و محبت کے اسباب اور دواعی محض نیچرل اور سیدھے سادے طور پر معشوق کی صورت حسن و جمال اور نگاہ اور ناز انداز وغیرہ کو قرار دیا ہوگا۔ ان کے بعد لوگوں نے انہیں باتوں کو مجاز اور استعارہ کے پیرایہ میں بیان کیا، مثلاً نگاہ ابرو یا غمزہ و ناز و ادا کو مجازاً تیغ و شمشیر کے ساتھ تعبیر کیا اور اس جدت و تازگی سے وہ مضمون زیادہ لطیف و بامزہ ہوگیا۔ متاخرین جب اسی مضمون پر چل پڑے تو ان کو قدما کے استعارہ سے بہتر کوئی اور استعارہ ہاتھ نہ آیا اور جدت پیدا کرنے کا خیال دامن گیر ہوا۔ انہوں نے تیغ و شمشیر کے مجازی معنوں سے قطع نظر کی اور اس سے خاص سروہی یا اصیل تلوار مراد لینے لگے۔۔۔۔۔۔ (2)

بدقسمتی سے اردو غزل متاخرین کے ہاتھوں اسی طرح کی "جدت" سے آشنا ہوتی رہی جس کی ایک جھلک حالی نے دکھائی ہے۔ یعنی گھسے پٹے موضوعات کے ساتھ فرسودہ ترین پیرایہ و بیان۔ اس کا ایک نقصان یہ ہوا کہ غزل کی ایک مخصوص روایت کو استحکام حاصل ہوا اور یہ استحکام ایک طرف تو اردو غزل کی پہچان بنا لیکن دوسری طرف اس کی وجہ سے اردو غزل میں امیجری کے باوقار تجربات کے لیے راہیں مسدود ہونے لگیں۔ اس موقع پر اختر اقبال کمالی کا ایک قدرے طویل بیان ملاحظہ فرمائیے جو غزل کی مخصوص روایت امیجری پر روشنی ڈالنے میں معاون ثابت ہوسکتا ہے:

"غزل کے آغاز سے آج تک روح تغزل کا جو تصور رائج رہا ہے (یعنی واردات دل اور معاملات حسن و عشق سے وابستگی) اس کی بدولت غزل میں معروضی انداز نظر پنپ ہی نہ سکا جو تمثال سازی (امیجری) کے لیے ضروری ہے۔ پھر جب غزل کی روایت کو استحکام حاصل ہوا تو اس رجحان کو تقویت دینے والا ایک اور عنصر بروئے کار آیا۔ اب روایت پرستی اور انداز بیان کی رسمیت کی بدولت تمثال ہائے غزل کا سرمایہ ایک مشترک ذخیرے تک محدود ہو کر رہ گیا جس کا تعلق کسی شاعر کی شخصی واردات سے نہ تھا بلکہ اس ہمہ گیر روایت غزل سے تھا جو استحکام کی منزل پر پہنچ کر جمود کا شکار بن گئی تھی۔ اس دور (اٹھارویں اور انیسویں صدی) کے اکثر غزل گو شعراء کے کلام میں زندہ اور تابناک تمثال شعری کی کمی اسی انحطاط کا نتیجہ تھی۔ ان کے یہاں تشبیہات و استعارات کی کمی نہ تھی۔ ان تشبیہات و استعارات میں جدت طرازی کی کوششیں بھی کی گئی لیکن ان کا نیا پن تخیلی تجربے کی تازگی کا نتیجہ نہیں معلوم ہوتا بلکہ فنکارانہ چابکدستی اور مضمون آفرینی کی ارادی کاوش کا ثمر معلوم ہوتا ہے۔ ایسی تمثال سازی کے تحلیلی مطالعے سے روایت کے ارتقا یا انحطاط کی

شہادتیں تو مل جاتی ہیں لیکن ذہن شاعر کے تخلیقی عمل کا سراغ نہیں ملتا۔ اس غزل پر روایت کی گرفت اتنی سخت ہے کہ وسائل اظہار کی فراوانی کے باوجود غزل کا اسلوب شخصی واردات و مشاہدات کے براہ راست اظہار کا بہت کم متحمل ہوتا ہے اور اکثر شعرا اپنے حقیقی تجربات کو بھی رسمی سانچوں میں ڈھالنے پر مجبور ہو جاتے ہیں (3)۔

اردو غزل کی جس رسمیت کی طرف حالی اور اختر اقبال کمالی نے اشارہ کیا ہے اگر اس کی روشنی میں اردو کی روایتی غزل کا جائزہ لیا جائے تو شاید ہی کوئی شاعر اس سے دامن بچانے میں کامیاب ہو سکا ہو حتیٰ کہ غالب جیسا روایت شکن شاعر بھی شارعِ عام سے بچنے کی خواہش کے باوجود اس سے کلیتاً کنارہ کش نہ ہو سکا۔ اور اقبال جنہوں نے اردو شاعری کو ایک نیا رجحان اور نیا موڑ دیا، حالی جیسے شاعر کی موجودگی اور ان کے نظریات سے آگاہی کے باوجود بھی اپنی غزل کا آغاز ان کی متعارف کردہ جدید غزل کے زیر اثر نہ کر سکے۔ اس بات پر ڈاکٹر سلیم اختر نے حیرت کا اظہار بھی کیا کہ یہ عجیب اتفاق ہے کہ اقبال نے حالی کی بجائے داغ کا دامن تھاما حالانکہ اس وقت تک دونوں تقلید حیات تھے۔ (4) اس کی ایک ہی وجہ سامنے آتی ہے کہ حالی اپنے اجتہادی نظریات کی بھرپور تبلیغ کے باوجود ابھی تک اردو غزل کی روایت میں دراڑیں نہ ڈال سکے تھے۔ اردو غزل کا مخصوص مزاج غزل گو شعرا پر ہمیشہ اثر انداز رہا۔ بیشتر شعرا نے اپنی غزل گوئی کی ابتدا غزل کے اس روایتی مزاج کی پیروی سے کی۔ حتیٰ کہ حالی بھی اول اول کلیشے کے زیر اثر غزلیں کہتے رہے۔ ایسے میں اقبال نے اگر غزل گوئی کے آغاز میں داغ اور مینائی کے رنگ کا تتبع کیا تو یہ کوئی حیرت والی بات نہیں ہے۔ ایک نیا شاعر خاص طور پر غزل گو، روایت سے بالکل انحراف بھی نہیں کر سکتا۔ اور اگر وہ روایت کو بدلنا بھی چاہتا ہے تو اسے پہلے پہل مروجہ روایت ہی کی تقلید کرنا پڑتی ہے۔ اس حوالے سے شمیم حنفی نے بالکل بجا فرمایا ہے:

"غزل کے معاشرتی حوالے نے اسے ہماری زندگی اور اردو شعری روایت میں جو جگہ دی تھی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غزل کے طلسم سے شعوری گریز کی کوششوں کے بعد بھی اکثر غزل گو خود اس سے محفوظ نہ رکھ سکے۔ اس طلسم کے شکار اقبال بھی ہیں۔ (5)

غزل کے روایتی طلسم کا اثر اقبال کی بانگ درا کی بیشتر ابتدائی غزلوں پر نمایاں نظر آتا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ فرمایئے:

نہ آتے ہمیں اس میں تکرار کیا تھی
مگر وعدہ کرتے ہوئے عار کیا تھی
تمہارے پیامی نے سب راز کھولا
خطا اس میں بندے کی سرکار کیا تھی
بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا

تری آنکھ مستی میں ہشیار کیا تھی
وائے ناکامی فلک نے تاک کر توڑا اسے
میں نے جس ڈالی کو تاڑا آشیانے کے لیے
پرسش اعمال سے مقصد تھا رسوائی مری
ورنہ ظاہر تھا سبھی کچھ، کیا ہوا؟ کیونکر ہوا؟
رلاتی ہے مجھے راتوں کو خاموشی ستاروں کی
نرالا عشق ہے میرا، نرالے میرے نالے ہیں
مثال پرتو مے، طواف جام کرتے ہیں
یہی نماز ادا صبح و شام کرتے ہیں

اس طرح کے غزلیہ اشعار کے حوالے سے کلیم الدین احمد نے کہا تھا:

"ان میں پیش پا افتادہ باتیں ہیں۔ بیان میں سادگی ہے (لیکن) ان میں کوئی سچائی یا اصلیت نہیں۔ فرضی عشق و عاشق کی باتیں ہیں۔ اسی لیے بیان بھی پھیکا، پھسپھسا اور بے رنگ ہے (۶)

اور سید وقار عظیم نے اس طرح کے اشعار کے حوالے سے یہ رائے دی تھی:

"اقبال کی ان سادہ غزلوں میں واردات کی ہلکی سے جھلک تو ضرور ہے لیکن یہ واردات بظاہر اپنی نہیں دوسروں کی ہیں، اور ان پر بدیہی طور پر ایک طرح کے تصنع اور آورد کا سایہ ہے (۷)۔

اقبال کے ایسے اشعار کی بابت کم و بیش اس قسم کی رائے کا اظہار بہت سے نقادوں نے کیا ہے۔ یقیناً اس رائے میں وزن بھی ہے کیونکہ اقبال نے یہ اشعار محض غزل کی روایت نبھانے کے لیے کہے۔ لیکن یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال کا یہ طرز تغزل ہمیں اس لیے قدرے ناگوار لگتا ہے کہ اقبال نے اپنی بعد کی غزلوں میں بالخصوص اور نظموں میں بالعموم روایت سے انحراف کیا ہے۔ ان کے باقی کلام کا تاثر ان اشعار سے بالکل مختلف ہے۔ دیگر کلام میں نظر آنے والی ان کی ادبی شخصیت اتنی قدآور ہے کہ جب اس شخصیت کو ذہن میں رکھ کر ان اشعار کا مطالعہ کیا جاتا ہے تو فطری طور پر ایسا لگتا ہے کہ جیسے ہم کسی مبتدی کے اشعار پڑھ رہے ہیں جو کلیشے کے زیر اثر شاعری کر رہا ہے۔ (اور ابھی تو اس طرح کے اشعار کی بڑی تعداد متروک کلام کی زینت ہے) اور اگر فی الواقع یہ اشعار ایسے ہی ہیں جیسا کہ کلیم الدین احمد یا سید وقار عظیم نے ارشاد فرمایا ہے تو پھر اردو غزل کے بیشتر کلام کے حوالے سے کچھ ایسی ہی رائے دینا ہوگی کیونکہ اردو غزل پر ایسے ہی اشعار کی چھاپ ہے۔ خود اقبال کے استاد حضرت داغ بھی اس قسم کی رائے سے شاید دامن نہ بچا پائیں۔

کہنا یہ ہے کہ اقبال کی اس طرح کی غزل، روایت کی تقلید کا نتیجہ ہے اور اس میں امیجری بھی روایتی انداز کی

ہے یعنی جدت وندرت سے محروم، تخلیقی سرچشموں اور لاشعور یا لا حاصل تجربوں کی نیابت کرنے سے قاصر۔ مذکورہ اشعار میں روایت پرستی اور رسمیت کی بدولت اقبال اردو غزل کے روایتی امیجز بروئے کار لارہے ہیں۔ وہی فرسودہ قسم کے امیجز ہیں جو پے در پے اور ایک ہی مفہوم میں استعمال ہونے کی وجہ سے جاذبیت اور تروتازگی سے ہاتھ دھو بیٹھے ہیں۔ مثلاً واعظ، قاصد، فلک، آسماں، شرر، خرمن، عاشق، حور، نالے، مے، گل، شمع، جام وغیرہ۔ ان امیجز کو اقبال محض روایت غزل کے طور پر استعمال کررہے ہیں ورگرنہ ان میں زندگی کی وہ حرارت نہیں ہے جس کے طفیل شاعری کے تن مردہ میں جان پڑ جاتی ہے۔ ذرا یہ شعر ملاحظہ فرمایئے:

عجب واعظ کی دینداری ہے یارب
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے

دیکھا جائے تو واعظ کا یہ کردار اقبال کی کسی واردات یا ذہنی مراقبے کا نتیجہ نہیں ہے، وہ محض کلیشے کے احترام میں اسے برت رہے ہیں۔ اس وجہ سے یہ امیج کسی جاندار تاثر کی ترسیل میں ناکام نظر آتا ہے۔ یہ امیجز اقبال کی ابتدائی غزلوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے جیسے ہر دفعہ کسی نئے خیال یا احساس کو جنم دینے سے قاصر رہا ہے۔ یہ شعر بھی ملاحظہ فرمایئے:

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ!
خدا وہ کیا ہے کہ جو بندوں سے احتراز کرے
کوئی یہ پوچھے کہ واعظ کا کیا بگڑتا ہے
جو بے عمل پہ بھی رحمت وہ بے نیاز کرے
غرور زہد نے سکھلا دیا ہے واعظ کو
کہ بندگانِ خدا پر زباں دراز کرے

واعظ! کمال ترک سے ملتی ہے یاں مراد
دنیا جو چھوڑ دی ہے تو عقبیٰ بھی چھوڑ دے
واعظ! ثبوت لائے جو مے کے جواز میں
اقبال کو یہ ضد ہے کہ پینا بھی چھوڑ دے
بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں
لرز جاتا ہے آوازِ اذاں سے
امید حور نے سب کچھ سکھا رکھا ہے واعظ کو
یہ حضرت دیکھنے میں سیدھے سادے بھولے بھالے ہیں

یوں محسوس ہوتا ہے کہ "واعظ" کا امیج استعمال کرتے ہوئے اقبال نے تخیل کسی سے مستعار لیا ہے۔ کیونکہ اس میں فکری اصالت اور تازگی ناپید ہے۔ اقبال کے اپنے نفسی ارتعاش اور تجربہ کا اس امیج سے کوئی تعلق نہیں معلوم ہوتا۔ اس واعظ کے حوالے سے جو سیاق شعر کی سطح پر نمودار ہوتا ہے دیکھا جائے تو وہ بھی اقبال کے احساساتی نظام سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ بندوں سے احتراز، ترکِ دنیا، غرورِ زہد، بندگانِ خدا سے زباں درازی اور اس طرح کے تصورات و تلازمات اقبال کی منفرد فکری تب وتاب سے یکسر محروم ہیں۔ اصل میں اس امیج کی عقبی زمین اردو غزل کی روایت ہے اور یہاں اقبال کے ہاں اس کا استعمال ان کی کسی تخلیقی انفرادیت کو نمایاں نہیں کر رہا بلکہ اردو غزل کے ایک عمومی اندازِ سخن کی نمائندگی کر رہا ہے۔ اس طرح امیجز جو شاعر کے کسی فکری تجربے کی روداد بیان کرنے سے قاصر ہوں مردہ امیجز کے زمرے میں آتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کی ابتدائی دور کی غزل میں امیجری کے کوئی قابل قدر نمونے نہیں ملتے۔ اس دور کے امیجز ایک طرف تو کلیشے کی تقلید سے گرانبار ہیں اور دوسری طرف جذب واحساس کی باہمی تدوین کے وصف سے بھی عاری ہیں۔ چند مثالیں اور ملاحظہ فرمایئے:

شبنم کی طرح پھولوں پہ رو اور چمن سے چل
اس باغ میں قیام کا سودا بھی چھوڑ دے

جمع کر خرمن تو پہلے دانہ دانہ چن کے تو
آہی نکلے گی کوئی بجلی جلانے کے لیے

پاس تھا ناکامیِ صیاد کا اے صفیر
ورنہ میں اور اڑ کے آتا ایک دانے کے لیے

تامل تو تھا ان کو آنے میں قاصد
مگر یہ بتا طرزِ انکار کیا تھی

زمانے بھر میں رسواں ہوں مگر اے وائے نادانی
سمجھتا ہوں کہ میرا عشق میرے رازداں تک ہے

علاجِ درد میں بھی درد کی لذت پہ مرتا ہوں
جو تھے چھالوں میں کانٹے نوکِ سوزن سے نکالے ہیں

ہے عاشقی میں رسم الگ سب سے بیٹھنا
بت خانہ بھی، حرم بھی، کلیسا بھی چھوڑ دے

یہ اشعار واضح طور پر مروجہ رسمیات کی پاسداری کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ شبنم باغ، خرمن بجلی، صیاد، قاصد جیسے امیجز فکر کے نئے گوشے اجالنے میں کامیاب نہیں ہو پائے۔ ان کی باطنی خصلیتیں کسی نئی معنی گر صورتحال کی طرف راغب نہیں کرتیں۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ امیجز مروجہ شعری روایت کے اہم شاعر غالب کی شعری و فکری اپج سے متاثر ہو کر لکھے گئے ہیں۔ تقلید غالب یا پیروی داغ کے حوالے سے یقیناً امیجز کے یہ رنگ و خط قابل ستائش ہیں لیکن ان میں طبعی اصالت کی کمی شاعری کی تخلیقی کاوشوں کے حسن کو کماحقہ اجاگر نہیں کر پائی۔ اس لیے یہ کہنا قرین انصاف ہوگا کہ تجربہ کی صداقت اور احساس وجذب میں باہمی توافق ہونے کے باعث اقبال کی شروع دور کی غزلوں میں ادھورے اور شکستہ پا امیجز کی بہتات ہے۔ یہ ایسے امیجز ہیں جن سے اقبال کی فکر وفن کی بالیدگی کا کوئی خاص سراغ نہیں ملتا۔

اقبال کی شروع دور کی غزلوں میں (یہاں شروع دور کی غزلوں سے مراد وہ غزلیں ہیں جو اقبال کی فکر کی بجائے غزل کے روایتی فکر و اسلوب کی نمائندہ ہیں اور جن کا متعدبہ حصہ رنگ بانگ درا کے پہلے اور دوسرے دور کی غزلیات میں موجود ہے) ریزہ خیالی کا عنصر بھی موجود ہے ریزہ خیالی کیا ہے؟ کلیم الدین احمد کے خیال میں:

> "غزل میں ریزہ خیالی ہوتی ہے اور یہ ریزہ خیالی پراگندگی پیدا کرسکتی ہے۔ ہاں اگر شاعر کی کوئی خاص شخصیت ہو، اگر اس کے خیالات میں ہم آہنگی ہو، اگر کامل غور وفکر کے بعد وہ کچھ کہنا چاہتا ہے تو پراگندگی سے نجات مل سکتی ہے۔ وہ ایک عمیق زمین پیدا کرسکتا ہے اور یہ عمیق زمین خیالات میں ربط باہمی پیدا کرسکتی ہے۔ انہیں بلور کی سی صفائی دے سکتی ہے۔ لیکن یہ کام آسان نہیں، ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ (۸)

غزل میں پراگندگی اور ریزہ خیالی کے جواز میں اس کی ہیئتی قدغنوں بالخصوص قوافی کے التزام کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جس ریزہ خیالی کی بات کلیم الدین احمد کر رہے ہیں وہ کامل استغراق کی عدم موجودگی اور خیالات میں افتراق اور بے ترتیبی سے پیدا ہوتی ہے۔ اردو غزل کی روایت میں بہت کم شعرا ایسے نظر آئیں گے جن کے ہاں پراگندگی اور ریزہ خیالی کا سقم موجود نہیں ہے۔ اقبال کی ابتدائی غزلوں میں بھی یہ سقم ابھرا ہے جو سراسر روایت پرستی کی دین ہے۔ بعد کی غزلوں میں بالخصوص بال جبریل کی غزلوں میں ریزہ خیالی ناپید ہوگئی ہے کیونکہ اس وقت تک اقبال اپنے احساسات وخیالات کے ارتکاز کے لیے نصب العین کی تشکیل کر چکے تھے۔ ان کی فکر تعمق وگیرائی کے ساتھ ساتھ نوبہ نو امیجز کی تشکیل پر قادر ہو چکی تھی۔ فی الوقت، بات ابتدائی دور کی غزلوں کی ہو رہی ہے کہ ان غزلوں میں ریزہ خیالی اور پراگندگی کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ ابھی تک اقبال اپنے ادبی نصب العین کا تعین نہیں کر سکے تھے۔ اور ابھی اپنے خیالات واحساسات کی توجہات کو کسی خاص مرکز پر مجتمع کرنا چاہ رہے تھے۔ یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ ابھی اپنی فکر کی تشکیل کے عبوری دور سے گزر رہے تھے۔ ایسے میں ان کے ہاں ریزہ خیالی کی وجہ سے امیجز میں بھی ایک رسمیت اور کھوکھلے پن کا احساس ہوتا ہے۔ ان کی اس ریزہ خیالی کے حوالے سے ایک مختصر سی غزل ملاحظہ

فرمایئے جو تخیلی تجربے میں اصالت کی کمی اور جذب و احساس میں عدم مطابقت کے باعث پیدا ہوئی ہے۔

عجب واعظ کی دینداری ہے یارب
عداوت ہے اسے سارے جہاں سے
کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انساں
کہاں جاتا ہے آتا ہے کہاں سے؟
وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے
ہم اپنی درد مندی کا فسانہ
سنا کرتے ہیں اپنے رازداں سے
بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں
لرز جاتا ہے آواز اذاں سے

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اقبال کی ابتدائی دور کی غزلوں میں رسمیت، روایت پرستی اور ریزہ خیالی سے یہ ہرگز خیال نہیں کرنا چاہیے کہ اس دور میں اقبال اپنی فکر کی جودت و ندرت دریافت کرنے میں بالکل ناکام رہے۔ ان غزلوں میں بھی کہیں کہیں اقبالی فکر کے وہ سانچے مرتب ہوتے دکھائی دیتے ہیں جو آگے چل کر بالِ جبریل کی غزلوں کا خاصا قرار پائے۔ اس دور کی غزلوں میں امیجز کی توڑ پھوڑ کی عمل میں بھی کہیں کہیں کسی تابناک امیج کی تخلیق کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسا امیج جو روایت پرستی کی دین نہ ہو بلکہ اقبال کی پیش آئندہ فکر کا آئینہ دار ہو اور جو کلام آئندہ میں بھی اپنے پرانے جمالیاتی خط و خال برقرار رکھ سکے۔ اس طرح کے چند ایک امیجز درج ذیل اشعار میں موجود ہیں:

جنہیں میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانہ دل کے مکینوں میں
ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدہ دل وا کرے کوئی
اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے
پھڑک اٹھا کوئی تیری ادائے ما عرفنا پر
ترا رتبہ رہا بڑھ چڑھ کے سب ناز آفرینوں میں

جو موج دریا لگی یہ کہنے سفر سے قائم ہے شان میری
گہر بولا صدف نشینی ہے مجھ کو سامان آبرو کا
الٰہی عقل خجستہ پا کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری، مجھے سر پیرہن نہیں ہے

"ظلمت خانہ دل کے مکینوں" میں اقبال جس چیز کی تلاش میں سرگرداں ہیں وہ بعدازاں خودی کے نام سے سامنے آتی ہے۔ اور یہ کہنا کہ گہر کی آبرو کا سامنا صدف نشینی میں ہے، اس سے اقبال کا "تصور خودی" مزید مستحکم ہوتا ہے بلکہ بعدازاں، بہت سے مقامات پر اقبال نے خودی کے حوالے سے "گہر و صدف" ہی کے امیجز استعمال کیے ہیں۔ اس کے علاوہ دل اور عقل کے امیجز بھی خالص فکر اقبال کو اجاگر کرتے ہیں۔ عقل کے مقابلے میں "دل" کی طرف اقبال کا رجحان ابتدائی دور ہی سے نمایاں ہے۔

جوں جوں اقبال کے ابتدائی دور کی غزلوں میں فکری نظام کی تشکیلی کاوش اور ادبی نصب العین کی طرف مراجعت تیز ہوتی گئی توں توں اقبال کے تخلیقی ذہن پر سے روایت پرستی کی گرد صاف ہونے لگی اور تخلیقی عمل کے نتیجے میں ایسے نادرہ کار امیجز وجود میں آنے لگے جو ازاں بعد اقبال کی ادبی عظمت کے نقیب ثابت ہوئے۔ ایسے میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال ایک ہی جست میں روایت کے کنویں سے باہر نہیں آگئے تھے بلکہ اس ضمن میں انہیں شعوری طور پر بھی خود کاوش کرنا پڑی تھی۔ اس بات کا اظہار انہوں نے اپنی غزلوں کے بعض اشعار میں کیا ہے۔ مثلاً:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈ، خضرؑ کا سودا بھی چھوڑ دے
مانند خامہ تیری زباں پر ہے حرف غیر
بیگانہ شے پہ نازش بے جا بھی چھوڑ دے
لطف کلام کیا جو نہ ہو دل میں درد عشق
بسمل نہیں ہے تو، تو تڑپنا بھی چھوڑ دے

یہ اشعار بانگ درا کی پہلے دور کی غزلیات میں سے لیے گئے ہیں جن سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال زبان و اسلوب اور موضوع و خیال کے حوالے سے اپنے موجودہ رجحان سے مطمئن نہیں تھے اور وہ اس روش کو ترک کر دینا چاہتے تھے۔ اپنے اس مقصد میں اقبال کامیاب بھی ہوئے۔ اور پھر اپنی اس کامیابی کو باضابطہ اعلان مارچ 1907ء والی غزل سے کیا۔ اس غزل پہ تاریخ نزول دینا ہی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اقبال اس غزل کو اپنی غزل گوئی کا ایک اہم موڑ سمجھتے ہیں۔ بلکہ بہت سے اقبال شناسوں نے بھی اس غزل کا ارتقائے غزلیات اقبال میں بہت اہم جانا

ہے۔ جیسا کہ مولانا صلاح الدین احمد نے کہا:

"یہ غزل در حقیقت اقبال کی شاعری میں ایک موڑ کی حیثیت رکھتی ہے اور ان کی مینائے سخن میں صہبائے ملت کی رنگینیوں کی پہلی جھلک پیش کرتی ہے۔۔اقبال کی غزلیہ شاعری کے ارتقاء میں یہ غزل ایک تاریخی حقیقت کی حامل ہے یہاں سے ان کی غزل کا وہ دور شروع ہوتا ہے جو اس کا سب سے بلند اور سب سے تابناک دور ہے(9)۔۔۔۔

اسی طرح عروج اقبال کے مصنف کا کہنا ہے"

"اپنے انقلابی افکار، پر خوش آہنگ اور توانا لہجے کے لحاظ سے اس کو (1907ء والی غزل کو) نہ صرف اقبال کی غزلیہ شاعری، بلکہ اردو غزل کے ارتقاء میں ایک تاریخی حیثیت حاصل ہے۔۔۔(10)

اب دیکھنا یہ ہے یہ غزل جسے اقبال کی غزلیہ شاعری کا اہم موڑ سمجھا جاتا ہے روایتی غزل سے کسی حد تک مماثل یا مختلف ہے۔ اور اس کی لسانی وفکری تقلیب میں امیجری کیا کردار ادا کرتی ہے۔ سب سے پہلے یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اقبال غزل کی روایتی پریشان خیالی سے جسے کلیم الدین احمد نے ریزہ خیالی کا نام دیا تھا، مطمئن نہیں تھے اور چاہتے تھے کہ غزل کے پیرہن میں بھی شعر کے خیالات وافکر میں توافق وتطابق ہو اور احساس ہو کہ اس کے تخیلی نقوش جدلیاتی کیفیت کا شکار نہ ہوں۔ گو کہ بانگ درا کی پہلے دور کی غزلوں میں کہیں کہیں اقبال اس کا عملی التزام کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ہیں لیکن ان کی یہ کوشش دوسرے دور کی غزلوں میں بالعموم اور 1907ء والی غزل و مابعد میں بالخصوص بارآور ہوتی نظر آتی ہے۔ اس کاوش کا اولین داخلی محرک یقیناً اقبال کے تخیل کا وہ فطری انضباط ہے جو ان کے ادبی نصب العین سے جلا پاتا ہے۔ گو کہ شاعری میں مقصدیت سے تخیل کی جولان گاہ کے محدود ہونے کا خدشہ ہوتا ہے لیکن اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ بے لگام تخیل، تہذیب وتدوین سے آشنا ہو جاتا ہے، اور اگر شاعر کا نصب العین پوری زندگی کا احاطہ کرنے پر قادر ہو تو تخیل کی پرواز میں کسی قسم کی رکاوٹ، لغزش یا کوتاہی آنے کا خدشہ نہیں رہتا۔ اس طرح شاعر بیج گونا گونی کے باوجود اپنے خیالات میں ایک گونہ ربط پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا ایک خارجی محرک بھی ہے جسے کسی حد تک قیام یورپ کے ثمرات سے منسلک کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح سے کہ یورپ میں رہ کر اقبال نے فارسی شعرا کے ہاں مابعد الطبیعیات کے ارتقائی مطالعہ کے دوران محسوس کیا کہ غزل جیسی صنف میں فلسفیانہ نوعیت کے افکار غیر مربوط شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، جس وجہ سے تصورات کی تنظیم مشکل ہو جاتی ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"میرے خیال میں ایرانی ذہن تفصیلات کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں اس منظمہ کا فقدان ہے جو عام واقعات مشاہدے سے اساسی اصول کی تغییر کر کے ایک نظام تصورات کو بتدریج تشکیل دیتی ہے۔ ایرانیوں کا تخیل سا بیتاب تخیل گویا ایک نیم مستی کے عالم میں ایک پھول سے دوسرے پھول کی طرف اڑتا پھرتا ہے اور وسعت چمن پر مجموعی نظر ڈالنے کے ناقابل نظر آتا ہے۔ اس کے گہرے سے گہرے افکار وخیالات غزل کے غیر مربوط اشعار

میں ظاہر ہوتے ہیں۔(11)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اس دور میں یہ محسوس کر رہے تھے کہ غزل کی ریزہ خیالی اور پراگندہ وصفی کی وجہ سے کوئی ہمہ گیر نظامِ تصورات اس وقت تک اس صنف میں پیش نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس کی داخلی فضا میں خیالات کے باہمی تال میل کا کوئی انصرام نہ کیا جائے۔ اس حوالے سے انہیں روایت سے کافی حد تک انحراف کرنا پڑا اور غزل میں نظم جیسی تنظیم کرنا پڑی۔ اور شاید اسی وجہ سے انہیں اپنی بیشتر غزلوں بالِ جبریل کی غزلوں کو کسی ہیئتی تخصیص کے بغیر پیش کرنا پڑا۔ غزل میں اس نئے تجربے کی اہمیت کے حوالے سے ڈاکٹر صدیق جاوید نے لکھا ہے:

"غزل پر حالی، کلیم الدین احمد عظمت اللہ خاں، جوش ملیح آبادی، اور بعض دوسرے ناقدین نے ایک بڑا اعتراض یہ کیا تھا کہ غزلیات میں خیالات اور مضامین میں اس قدر متناقض متصادم اور متضاد ہوتے ہیں کہ ان سے قاری کی طبیعت منغض ہو جاتی ہے مثلاً ایک ہی غزل میں کہیں وصل کا مضمون ہے کہیں ہجر کا کہیں نالۂ غم کا، کہیں بہار کا، کہیں خزاں کا، کہیں توحید پرستی کا اور کہیں صنم پرستی ہے۔ اس صورتحال سے قاری پریشان ہو کر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے ان مضامین کی اساس تجربہ، مشاہدہ، خلوص اور صداقت پر نہیں اور بلکہ محض شعرا کی قافیہ پیمائی اور خیال آرائی پر ہے۔ مگر اقبال کی غزل (وہ غزل جو رسمی تقلید سے ہٹ کر لکھی گئی ہے) خیالات کے اس انتشار اور تراجیت کا شکار نہیں کیونکہ ان کے ہاں بعض غزلوں میں مسلسل ایک ہی مضمون ادا کیا گیا ہے اور بعض طویل غزلوں میں مضامین کے ایک سے زیادہ سلسلے ملتے ہیں۔ ان میں بسا اوقات ویسا ہی باہمی ربط ہوتا ہے جیسا کسی نظم کے اجزا میں۔۔۔(12)

بہر حال اس تجربے سے اقبال غزل کے ہیئتی وصف میں کوئی تبدیلی لانے میں کامیاب ہوئے نہیں۔ اصل موضوع نہیں ہے بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کا یہ تجدد غزل میں امیجری کے امکانات کو روشن کرنے میں کس حد تک معاون ثابت ہوا اور امیجز کے دوش پر اقبال اپنے تخیلی تجربات کو کس طرح کے لسانی ڈھانچے میں نمودار کر سکے۔

آیئے پہلے 1907ء والی غزل ہی لیتے ہیں۔ اقبال کی یہ طویل ترین اردو غزل 17 اشعار پر مشتمل ہے اور قیامِ یورپ کے وسطی دور سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا موضوعاتی اور فنی جائزہ لیتے ہوئے فتح محمد ملک اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

"یہ غزل اقبال کی آئندہ شاعری کا منشور ہے۔ آگے چل کر جو تصورات اقبال کے فکر و فن کا محور قرار پائے، وہ سب اس میں موجود ہیں۔ مادیت کے استبداد اور تہذیبِ مغرب کے زوال سے لے کر سلطانیٔ جمہور کی نوید اور اس نئی دنیا کے لیے ایک نئے نظامِ فکر کی تشکیل کے لیے اپنے فنی عزائم پر اعتماد تک بہت سے تصورارت، اس ایک غزل میں سمٹ آئے ہیں۔ یہاں مجھے خلیفہ عبدالحکیم یاد آتے ہیں جنہوں نے جہاں کہیں بھی اس غزل کا حوالہ دیا اسے نظم کہا ہے۔ شاید اس لیے کہ یہاں نہ تو تغزل کاری اور فرسودہ انداز موجود ہے اور نہ ہی غزل کی روایتی پریشان خیالی اور عدمِ تسلسل کا احساس ہوتا ہے۔ خود اقبال نے اپنی اس نادر تخلیق کو نہ صرف بانگِ درا کے حصہ غزلیات میں جگہ دی ہے بلکہ خلاف

معمول اس کی تخلیق کی تاریخ بھی درج کی ہے۔ بعد کی غزلیات پر نظم کی سی تعمیری شان اور فکری تنظیم کی چھاپ رفتہ رفتہ گہری ہونے لگتی ہے۔ یہ فنی عجز نہیں، اعجازِ فن ہے جس کے لیے اقبال شعوری طور پر کوشاں رہے ہیں۔(13)

حقیقت میں یہ غزل اقبال کے بہت سے تصورات کا ایک اعلامیہ ہے۔ اور اس میں تصورات ایسی خوبصورتی سے امیجز کے ذریعے پیش کیے گئے ہیں کہ معمولی کاوش سے ان میں داخلی ارتباط کے شواہد تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ یہ غزل نظم کی سی تعمیری شان رکھتی ہے اور عدم تسلسل کا شکار نہیں ہے لیکن خیال رہے کہ جدید رنگ میں کہی گئی اقبال کی اس غزل کی تحلیل و تنقید کا سلسلہ ابھی مکمل نہیں ہوا۔ اقبال کی غزل میں محض نظم کی سی تعمیری شان کا وصف ہونے کا عندیہ دینے سے بات تشنہ رہ جائے گی۔ بات یہ ہے کہ اس غزل میں موضوعات کے باہمی ربط کے علاوہ ایک خوبی یہ بھی ہے کہ اس میں اقبال نے ایسے امیجز استعمال کیے ہیں جو اردو غزل کا سرمایہ سمجھے جاتے ہیں لیکن انہیں استعمال کرتے ہوئے انہوں نے جدت طبع کا ثبوت دیا ہے۔ یوں سمجھ لیجیے کہ یہ امیجز ان پیالوں کی مانند ہیں جن میں نئی شراب پیش کی جا رہی ہو۔ یعنی پرانے امیجز کو اقبال اپنے نادرہ کار تخیل کی ترسیل کا ذریعہ بناتے ہیں ذرا یہ اشعار ملاحظہ فرمایئے:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا، عام دیدار یار ہوگا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہوگا
گزر گیا اب وہ دور ساقی کہ چھپ کے پیتے تھے پینے والے
بنے گا سارا جہان میخانہ، ہر کوئی بادہ خوار ہوگا
کبھی جو آوارہ جنوں تھے، وہ بستیوں میں پھر آ بسیں گے
برہنہ پائی وہی رہے گی، مگر نیا خارزار ہوگا

بے حجابی، عام دیدار یار، ساقی، بادہ خوار، میخانہ، آوارہ جنوں، برہنہ پائی، خارزار، بستیاں امیجز ہیں جن میں تخیل کی تازگی اور ندرت موجود ہے۔ گو کہ یہ امیجز اردو غزل کا سرمایہ رہے ہیں لیکن اقبال وحدت تخیل کی تاثیریت کے باعث ان میں معنی کے چراغ روشن کر دیتے ہیں۔ پہلے شعر میں "عام دیدار یار ہوگا" سے یہ ہرگز محسوس نہیں ہوتا کہ اردو کے روایتی محبوب کا ذکر ہو رہا ہے جو اپنے عاشقوں کے لیے دیدار عام کا اعلان کر رہا ہے۔ بلکہ یوں لگتا ہے کہ کوئی خاص تبدیلی یا انقلاب رونما ہونے کو ہے کوئی ایسا راز ظاہر ہونے والا ہے جس سے آگہی ایک دم بیکرانی سے وصل یاب ہو جائے گی۔ "راز" کی اہمیت دوچند کرنے کے لیے سکوت کا امیج تراشا گیا ہے اور جسے ایک پردے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ "سکوت تھا پردہ دار جس کا" یعنی سکوت کے لیے پردہ بنا ہوا تھا۔ دیکھیے کس خوبی سے سکوت کے امیج کے ذریعے حسیاتی ارتعاش پیدا کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ سکوت کے امیج سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو راز

شکار ہوگا اس کا تعلق گویائی سے ہے۔ اس سے خیال اس طرف جاتا ہے کہ شاعر اپنے نطق سے کسی نئے دور کی نوید سنانا چاہتا ہے۔ اس طرح سے اس شعر کے بطورِ وطن سے معنی کا ایک گنجینہ طلسم برآمد ہو رہا ہے جو تموجات خیال کی خود مرکزیت قائم رکھتے ہوئے اظہاریت کی حدیں عبور کر رہا ہے۔ علاوہ ازیں، یہ امیجز خود منطقی وصف بھی رکھتے ہیں اور شعر کی عقبی زمین میں ایک دم سے پیوست بھی نظر آتے ہیں۔ اس طرح سے پورا شعر ایک مرکب امیج پیش کرتا ہے جسے چھوٹے چھوٹے امیجز کا تعاون میسر ہے۔ دوسرا شعر ساقی، میخانہ اور بادہ خواہ جیسے ہم مکتبی یا نواح امیجز کے ذریعے اپنے مفہوم اجاگر کر رہا ہے۔ یہ امیجز بھی اپنے روایتی معنوی حصار سے نکلتے محسوس ہوتے ہیں۔ دیکھا جائے تو یہ شعر پہلے موضوعاتی توسیع ہے۔ پہلے شعر میں "زمانہ آیا ہے" سے ایک حرکی امیج پیدا ہوا تھا۔ اس شعر میں بھی "گزر گیا اب وہ دور" سے اسی طرح کا حرکی امیج پیدا ہو رہا ہے۔ ان حرکی امیجز سے بھی خیال کی یکسانیت کا تاثر ملتا ہے۔ تیسرا شعر پھر روایتی تلازمات کو ایک نئے معنوی حسن کے ساتھ پیش کر رہا ہے۔ "آوارہ جنوں" کا امیج خیال کو جنگل بیاباں کی طرف رواں کرتا ہے اور بیاباں سے بھٹکنا، آشفتگی اور تنہائی کے تلازمات پیدا ہوتے ہیں۔ "برہنہ پائی" اور "خارزار" کے امیجز کے باہمی ادغام سے ایک تصویر آنکھوں میں بسنے لگتی ہے جیسے کوئی مجنوں برہنہ پا خارزار میں خوں آلودہ پاؤں لیے بھٹک رہا ہو اور بستی کا ذکر کرنے سے گھر کا تصور ابھرتا ہے، آرام اور سکون کا احساس ہوتا ہے لیکن "برہنہ پائی وہی رہے گی مگر نیا خارزار ہوگا" سے بستی کے اس تصور سے دھیان بٹ جاتا ہے۔ "بستی" اور "خارزار" اب ہم معنی ہونے لگتے ہیں۔ اس طرح سے تیسرا شعر پہلے دو اشعار کے موضوع کو مزید ایک قدم آگے لے جاتا ہے۔ اور یہ تاثر دیتا ہے کہ یقیناً اب حالات پہلے جیسے نہیں رہیں گے۔ لیکن سازگار حالات میں بھی آزمائشیں جاری رہیں گی۔ یوں تیسرا شعر پہلے دو اشعار کی طرح رجائیت تو لیے ہوئے ہے لیکن ساتھ ہی اس ازلی کشاکش حیات کو طرف بھی اشارہ کر رہا ہے کہ جو انسانوں کا مقسوم و مقدر ہے۔ الغرض ان تین شعروں میں لگتا ہے کہ ایک ہی خیال کی رو موجود ہے اور یوں یہ غزلیہ اشعار قطعہ بند اشعار میں ڈھلتے محسوس ہوتے ہیں۔ اب اس غزل کے اگلے دو شعر ملاحظہ فرمائیے۔

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا
سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا

غزل کے پہلے تین اشعار میں نئے دور کی خوشخبری سنانے اور اہل درد کو تسلی دینے کے بعد شاعر دور نافرا کے آنے کا رستہ بتاتا ہے۔ افتخار احمد صدیقی نے

سنا دیا گوشِ منتظر کو حجاز کی خامشی نے آخر
جو عہد صحرائیوں سے باندھا گیا تھا پھر استوار ہوگا

کی معنویت اجاگر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب مسلمان صحیح معنی میں حق پرست مسلمان بن جائیں گے تو "انتم الاعلون" کا ربانی وعدہ پورا ہو کر رہے گا۔(14) اور عظمت اسلام کا ڈنکا پھر سے بجایا جائے گا۔ اس کا اگلا شعر بھی معنویت کے اسی تسلسل کی کڑی ہے۔ "شیر" سے مراد بقول غلام رسول مہر ملت اسلامیہ ہے(15) اس طرح یہ امیج ملت اسلامیہ کی عظمت رفتہ کا پورا منظر کر دیتا ہے۔ اور "شیر پھر ہوشیار ہوگا" سے یوں لگتا ہے کہ شاعر اسلام کی نشاۃ ثانیہ کو آتا دیکھ رہا ہے۔ اس امیج سے شاعر یہ بھی باور کرا رہا ہے کہ اس کے لیے امت مسلمہ کو شجاعت اور دلیری کا مظاہرہ کرنا پڑے گا جس طرح اس نے ماضی میں کیا۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے اس ضمن میں لکھا ہے۔

"وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا" کی نوید میں جارحیت یا تخریب کا کوئی پہلو نہیں بلکہ صرف یہ مراد ہے کہ اب مسلمان پھر شیرانہ عزم و جرات اور قوت ایمانی سے کام لیکر عہد حاضر کے طاغوتی نظام کو نیست و نابود کر دیں گے۔(10)

یہاں شاعر کے لہجے میں یقین ہے، امید ہے۔ حسرت کی تھکن نہیں ہے۔ مزید "سنا ہے قدسیوں سے میں نے" سے شاعر کے پر یقین لہجے کو تقویت ملتی ہے کہ ایسا اب ہو کر رہے گا۔ اس طرح سے ان کے امید آمیز کیفیت کے حامل امیجز کی مدد سے شعر کی تاثیر دو چند ہو گئی۔ "رومی سلطنت" باطل قوت کا امیج ہے۔ سے ایک تو ذہن ماضی کی طرف جاتا ہے جب مسلمانوں نے رومی سلطنت کا غرور خاک میں ملایا تھا اور اسے عصر حاضر کی باطل قوتوں کی طرف اشارہ کرنا بھی مقصود ہے کہ جس طرح پہلے یہ قوتیں شکست سے دو چار ہوئیں اب بھی ہونگی۔ مزید، اس امیج کی وجہ سے شیر کے امیج کے خدوخال بھی اجاگر ہو رہے ہیں۔(۔۔) تخصیص کے ساتھ ساتھ اس کی باطنی خصلتیں بھی جلوہ گر ہو رہی ہیں۔ اس امیج کی وجہ سے شیر کا امیج شعر کے سیاق میں قابل قبول ہو جاتا ہے۔ بصورت دیگر اس میں ابہام در آنے کا خدشہ تھا۔ بہر حال یوں لگتا ہے کہ غزل میں ہر امیج معنوی وحدت کی تشکیل میں مکمل طور پر شریک ہے۔ اور اپنی بلاغتی ذمہ داریاں بھی نبھا رہا ہے ایک امیج کی کمی یا ادھر ادھر ہونے سے شعر میں ابہام پیدا ہو سکتا ہے۔ لیکن یہاں امیجز ایک دوسرے کی تعمیر و تشکیل میں معاونت کرتے محسوس ہوتے ہیں۔ اس طرح "صحرا" ایک تہذیبی امیج ہونے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے لیے ناکافی وسائل کا بھی احساس دلاتا ہے لیکن ساتھ ہی شاعر مسلمانوں کو تسلی بھی دے رہا ہے کہ اس کے باوجود بھی فتح تمہارا مقدر ہے۔ دیکھئے کتنی خوبصورتی سے اقبال عصری بحران کو دلآویز امیجز کے سہارے غزل کی صنف میں سمو رہے ہیں۔ اپنے تخیل کے ایک نہایت ہی پیچیدہ تجربہ کو انہوں نے ایسی لسانی ترکیب میں پیش کیا ہے کہ ہر لفظ اپنے معنی کے دریچے پوری طرح وا کر رہا ہے۔ ان امیجز کے ذریعے شعری طرز فکر کی جودت بھی سامنے آ رہی ہے۔ اور اس کے تحت الشعور میں برپا برقی لہروں کا ارتعاش بھی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہ امیجز شعر کی جمالیاتی تنظیم کے بھی ضامن ہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے لفظ و معنی کا ارتباط بھی پوری طرح ظاہر ہو رہا ہے۔

بہر حال پوری غزل گوناگوں امیجز سے سجی ہوئی ہے۔ کہیں اہل مغرب کی تاجرانہ ذہنیت نمایاں کرنے کے

لیے دکاں" کا بصری امیج استعمال ہوا ہے اور دکاں کی معنویت دو چند کرنے کے لیے کھرے اور کھوٹے سکوں کے تلازمے لائے گئے ہیں، دیکھیے۔

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے!
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

کہیں مادہ پرست مغربی تہذیب کی بنیادی کمزوریوں کو بے نقاب کرنے کے لیے "شاخِ نازک" اور "آشیانہ سازی" کے امیجز سے کام لیا گیا ہے۔ "شاخِ نازک پہ آشیانہ" سے ایک واضح تصویر بنتی ہے جو تہذیب کی ناپائیداری اور کھوکھلے پن کا بھرپور احساس دلاتی ہے۔ پھر مغربی تہذیب کو اس شخص کی مانند قرار دیا گیا ہے جو اپنے ہاتھوں اپنا ہی گلا کاٹ رہا ہو۔ شعر ملاحظہ ہو:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا

مندرجہ بالا شعر میں مغربی تہذیب، کے زوال کی پیش گوئی کرتے ہوئے شاعر کس قدر نفرت وغصہ کا اظہار کرتا معلوم ہوتا ہے۔ اس ضمن میں "خنجر" اور "خودکشی" کے امیجز بروئے کار لائے گئے ہیں۔ ان امیجز سے ایک قسم کا خوف، رگ وپے میں سرایت کرتا محسوس ہوتا ہے اور مغربی تہذیب سے نفرت سی ہونے لگتی ہے۔ شاید اسی تاثر کی ترسیل شاعر کا مطمحِ نظر ہے جس میں وہ خاصا کامیاب رہا ہے۔ عروجِ اقبال کے مصنف نے اس شعر پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "مشرق کے ترقی پسند نوجوان جس صنم کدہ مغرب کے پرستار تھے اس پر (دیکھو) وہ کس براہیمی شان سے ضرب لگا رہا ہے (17)۔۔۔۔۔ گو کہ شعر واضح تخاطب اور کھلی تہدید کے باعث غزل کی اشاریت وایمائیت کے وصف سے متصادم ہوتا محسوس ہوتا ہے لیکن شاعر کی کیفیتِ قلبی جس بلند آہنگی اور شعلہ نوائی کی متقاضی تھی وہ اس کے داخل میں موجود ہے۔ مزید برآں، اس غزل میں شعر "سفینہ برگِ گل"، "مورِ ناتواں"، "موجوں کی کشاکش، چمن، لالہ، قمری، غنچہ، بن۔

"درماندہ کارواں"، "آہِ شرر فشاں، شعلہ بار نفس"، "ستم کشِ انتظار" جیسے جاذبِ توجہ امیجز کے ذریعے اپنی تخلیق کو تب وتاب اور وجدانی تجربوں کی قوتِ گویائی بخش رہا ہے۔ یہ امیجز شاعر کے تجربے کی بے (۔۔) کرانی اور تہ داری کا احساس دلاتے ہوئے بھی واضح طور پر موضوعاتی اکائیت کی تشکیل کر رہے ہیں۔ شاید یہ انہی تابناک امیجز کی ہم آہنگی اور ایک دوسرے سے گہرے معنوی اشتراک کا نتیجہ ہے کہ یہ غزل، نظم نما معلوم ہوتی ہے۔ اور جابر علی سید جیسے نقاد پہلے معمولی کوشش سے اس میں نظم کی سی تعمیر شان دکھاتے ہیں:

> ہم دیکھ سکتے ہیں کہ بعض جگہ معمولی کوشش سے اقبال کی طویل ترین غزل کے اشعار میں منطقی اور جذباتی رابطہ پیدا کر دیا گیا ہے۔ معمولی کوشش کا تعلق شعر نمبر 6,7,10,15,3 اور شعر نمبر 16 سے ہے۔ (18)

اور پھر غیر معمولی کوشش سے اس میں غزل کا ساختی انتشار تلاش کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔

"اقبال کی اس غزل میں سترہ شعر ہیں اور یہ اس کی طویل ترین غزل ہے۔ اس کی طوالت شاعر کے تیز اور پائیدار جذبے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے اور قوافی کی فراوانی نے جذبے کو پھیلنے کا موقع دیا ہے، لیکن اس میں اقبال کے فکری نظام کے تمام (بلکہ بیشتر یا کم از کم) عناصر کی تلاش بھی بے سود ہے۔ ردیف "ہوگا" نے مستقبل اور مستقبل نے اقوام اور اقوام نے ہند اور اسلام کی طرف شاعر کا ذہن منتقل کیا ہے، اس لیے فطری طور پر کئی شعر مربوط اور منتظم ہو گئے ہیں۔(19)

دلچسپ بات ہے کہ اگر قوافی کی فراوانی سے ایک جذبہ بہت سے اشعار تک پھیل سکتا ہے اور محض ایک ردیف کے سہارے ذہن بہت سے مربوط تلازمے بن سکتا ہے تو امیجز جن کا تفصیلی جائزہ درج بالا سطور میں لیا گیا ہے، ان کی لسانی و نفسی نزاکتوں کا ارتکاز حیطہ فہم میں کیوں نہیں آسکتا۔ ان امیجز کے پس پردہ شاعر کا جو انضباط پسند تخیل کار فرما ہے اس کا ادراک مشکل ضرور ہے لیکن ناممکن کام نہیں ہے۔ ڈاکٹر فرمان فتحپوری نے اقبال کی غزلیہ شاعری میں تجدد کی اس لہر کے بارے میں لکھا ہے:

"اقبال سے پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متحمل ہو سکتی ہے۔ گہرے سیاسی و فلسفیانہ افکار اور آئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجحانات کی ترجمانی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے حکیمانہ موضوعات اور نظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر اس خیال کا ابطال کر دیا۔ ان غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدتِ تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ موجود ہی ہے جو کہ ایک ہی سوز میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں بہر طور رونما ہو جاتی ہے۔ لیکن ان غزلوں میں وہ خارجی آہنگ بھی موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف نظم کا طرۂ امتیاز خیال کیا جاتا تھا۔ یہ خارجی آہنگ محض قافیہ و ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ اسے منتظم افکار و مربوط خیالات کی ترجمانی اور اشعار کے ارتباطِ معنوی نے جنم دیا ہے۔(20)

ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے علاوہ دورِ حاضر کے نقاد کلیم الدین احمد (غزل کے حوالے سے اپنے سخت گیر تنقیدی رویے کے باوجود) غزل میں اقبال کے اس تجدد کو سراہتے ہیں، ان کے الفاظ ہیں:

"ان (اقبال) کے خیالات کی ایک عقبی زمین ہے اور ہر شعر اس عقبی زمین سے متعلق ہے اور اس وجہ سے ہر شعر میں بلور کی سی صفائی ہے، جان ہے اور شعروں میں ربط ہے ایسا معلوم ہوتا ہے وہ ان کے خیالات ایک مرکز کے گرد چکر کھاتے ہیں اور یہ مرکزیت انہیں پراگندگی سے بچاتی ہے، یہ مرکزیت ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔(21)

کہنا یہ ہے کہ اقبال کی غزلیات میں مارچ 1907ء والی غزل ان کے نئے غزلیہ لہجے کی نقیب ثابت ہوئی اس غزل میں ان کی نظم جیسی تعمیری شان کے نقوش ماقبل غزلوں کی نسبت زیادہ نمایاں ہوئے ہیں۔ بانگ درا کے تیسرے دور کی غزلیات اور بالِ جبریل و ضربِ کلیم کی غزلیات پر اس رجحان کے نمایاں اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ غزل اصل میں روایت کی اندھی تقلید کے اس چکر سے نکلنے کا باضابطہ اعلان ہے جس میں اردو کے غزل گو شعرا کی

کثیر تعداد بصد تمکنت و مسرت گھر ار بنے میں فخر محسوس کرتی ہے۔ اقبال نے روایتی غزل سے انحراف محض جدید رنگ کی شاعری متعارف کرانے کی غرض سے نہیں کیا تھا بلکہ ان کا نادرہ کار اور پیچیدہ تر تخیل کے اظہار کی صورت ہی یہی تھی کہ وہ غزل کے مزاج اور زبان میں تھوڑی بہت تبدیلی کریں۔ ایسے میں انہوں نے امیجری سے بہت اہم کام لیا۔ کیونکہ امیجری ہی شعر عات کا ایسا شعبہ ہے جس کی بدولت شعرا اپنے خیالات کے لیے الفاظ کو نئی سے نئی معنوی جہات عطا کر سکتا ہے۔ اپنے تخیل کی بے پناہ قوت سے پرانے امیجز کو نئے تناظر میں سامنے لاسکتا ہے۔ نئے امیجز تراش سکتا ہے جو اس کے تخلیقی شعور کی پیچیدگی کو بخوبی سمجھا سکیں۔ مابعد غزل میں بھی اقبال اس نئے رجحان کو بڑی خوب سے برقرار رکھے نظر آتے ہیں۔ چند اشعار لاحظہ فرمایئے:

عزت ہے محبت کی قائم اے قیس! حجاب محمل سے
محمل جو گیا، عزت بھی گئی، غیرب بھی گئی، لیلا بھی گئی

آہ! دنیا دل سمجھ رہی ہے جسے ، وہ دل نہیں
پہلوئے انس میں اک ہنگامہ خاموش ہے

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

ابر نیساں! یہ تنک بخشی شبنم کب تک؟
مرے کہسار کے لالے ہیں تہی جام ابھی

کب تک طور پہ دریوزہ گری مثل کلیم!
اپنی ہستی سے عیاں شعلہ سینائیکر

کبھی اے حقیقت منتظر، نظر آ لباس مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبین نیاز میں

طرب آشنائے خروش ہو، تو تو نوا ہے محرم گوش ہو
وہ سرود کیا کہ چھپا ہوا ہو سکوت پردہ ساز میں
نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں، نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی، نہ وہ خم ہے زلف ایاز میں

بصد شکریہ، الماس، جلد 10، 2008، ص 272-267۔

نہ خدا رہا نہ صنم رہے، نہ رقیب دیر و حرم رہے

نہ رہی کہیں اسدللہی، نہ کہیں ابولہبی رہی

آتش نمرود، عقل، ابر نیساں، لالہ کہسار، کلیم، شعلہ سینائی، غزنوی، زلف ایاز، اسدللہی، بولہبی وغیرہ ایسے امیجز ہیں جو اقبال کی مخصوص فکر کی تشکیل و ترسیل کرتے ہیں۔ روایتی قسم کے کچھ امیجز میں اقبال نے اپنے تخیل کی صورت گر قوت سے معنی کے ایسے نئے جہان پیدا کیے ہیں شعری اظہار کا ایک نیا صدرات نامہ ترتیب پا جاتا ہے۔ جس میں جذبہ اور فکر کی باہمی آمیزش سے شاعرانہ بصیرت ایک نئے انداز سے نمو پاتی ہے۔ اس کے علاوہ اقبال اپنی تخلیقی تصرف کی آفریدہ جنبش سے نئے امیجز کی وضع و تراش بھی کرتے جاتے ہیں۔ ایسے امیجز جو غزل کی مخصوص فضا میں نو وارد ہونے کے باوجود غزل کے مزاج اور اس کے بنیادی وصف میں تخریب کا باعث نہیں بنتے بلکہ غزل کے لسانی و جذباتی کینوس میں وقعت و وسعت کی نوید دیتے ہیں۔ اسدللہی، بولہبی، آتش نمرود شعلہ سینائی، غزنوی، زلف ایاز ایسے ہی امیجز ہیں۔ ان امیجز کا خاصہ ہے کہ اس میں اقبال نے تلمیحاتی حسن کو بھرپور طریقے سے اپنے تخیل کی عرنائی کے اظہار کا وسیلہ بنایا ہے۔ یہ امیجز اقبال کی لسانی اور (۔۔۔) اقتضائی کی پیداوار ہیں نہ کہ ان کی طبع جدت طرازی کی تسکین کا ذریعہ۔ ان کی مدد سے ان کے تخلیقی شعور اور پیچیدگیوں کا بھی کسی حد تک اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہ بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ اقبال کی فکری جودت کا منبع (۔۔) کیا ہے؟

حواشی و حوالہ جات:

1۔ الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری، لاہور، کشمیر کتاب گھر، 1982ء، صفحہ 137۔

2۔ الطاف حسین حالی، مقدمہ شعر و شاعری، لاہور، کشمیر کتاب گھر، 1982ء، ص 92۔

3۔ اختر اقبال کمالی، کلام غالب میں تمثال شعری کا مقام (مقالہ) مشمولہ "سولہ صحیفہ (غالب نمبر، اول)، لاہور (۔۔۔) 1969ء، ص 327-324۔

4۔ سلیم اختر ڈاکٹر، غزل میں نئی جہت اور اقبال (مقالہ) مشمولہ "اقبال کے فکری آئینے" مرتبہ حسن رضوی، لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز 1990ء، ص 17۔

5۔ شمیم حنفی، اقبال کا حرف تمنا، نئی دہلی، انجمن ترقی اردو، 1996ء، ص 99۔

6۔ کلیم الدین احمد، اقبال ایک مطالعہ، گیا کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی، 1979ء، ص 267۔

7۔ وقار عظیم سید، اقبال شاعر اور فلسفی، لاہور، تصنیفات، 1967ء، ص 176۔

8۔ کلیم الدین احمد، اقبال ایک مطالعہ، گیا کریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی، 1979ء، ص 267۔

9۔ مولانا صلاح الدین اختر، تصورات اقبال، لاہور، ادبی دنیا، 1966ء، ص 125۔

10۔ افتخار احمد صدیقی، عروجِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، جون 1987ء، ص 207۔
11۔ علامہ محمد اقبال، دیباچہ، فلسفہ عجم مترجمہ میر حسن الدین، کراچی، نفیس اکیڈمی، 1984ء، ص 8۔
12۔ صدیق جاوید، بالِ جبریل کا تنقیدی مطالعہ، لاہور یونیورسل بکس، اردو بازار، 1987ء، ص 137۔
13۔ فتح محمد ملک، اقبال کی غزل (مقالہ) مشمولہ اقبال شناسی اور فنون، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، لاہور، بزمِ اقبال، سن ندارد، ص 183۔
14۔ افتخار احمد صدیقی، عروج، لاہور، بزمِ اقبال، جون 1987ء، ص 409۔
15۔ غلام رسول مہر، مطالب کلامِ اقبال اردو، لاہور شیخ غلام علی اینڈ سنز، سن ندارد، ص 229۔
16۔ افتخار احمد صدیقی، عروجِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، جون 1987ء، ص 410۔
17۔ افتخار احمد صدیقی، عروجِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، جون 1987ء، ص 409۔
18۔ جابر علی سید، اقبال کا فنی ارتقا، لاہور، بزمِ اقبال، 1978ء، ص 121۔
19۔ جابر علی سید، اقبال کا فنی ارتقا، لاہور، بزمِ اقبال، 1978ء، ص 124۔
20۔ فرمان فتح پوری، اقبال سب کے لیے، کراچی، اردو اکیڈمی سندھ، 1987ء، ص 473۔
21۔ کلیم الدین احمد، اقبال ایک مطالعہ، گیا، گریسنٹ کوآپریٹو پبلشنگ سوسائٹی، 1979ء، ص 267۔

maablib.org

طارق محمود

اقبال شناسی اور مجلہ عثمانیہ

سر ڈاکٹر علامہ محمد اقبال (۱۸۷۷ء۔ ۱۹۳۸ء) بیسویں صدی کی واحد ادبی شخصیت ہیں جن کی زندگی اور فن و فکر سے متعلق سیکڑوں کتابیں اور متعدد رسائل کے "اقبال نمبر" شائع ہو کر علمی و ادبی حلقوں کی زینت بنے۔ شاید ہی دنیا کا کوئی خطہ ہو جہاں اردو بولنے اور سمجھنے والے موجود ہوں اور اقبال کی خدمات کے حوالے سے کوئی کام منظرِ عام پر نہ آیا ہو۔ اقبال کی فکری، سیاسی، نظریاتی اور عمرانی بصیرت پر فکر انگیز تحریروں نے لوگوں کو زندگی کے مسائل و مشکلات سے نبرد آزما ہونے کا سلیقہ عطا کیا۔ اس عظیم فلسفی اور شاعر نے ان ہی تعلیمات و افکار کی بدولت بہت جلد عالمِ اسلام میں اپنا مقام بنا لیا۔ ریاست حیدر آباد دکن بھی ایک ایسا ہی خطہ ہے جہاں اقبال کی فکر اور فلسفہ پر بہت کام ہوا۔ خصوصاً مملکت آصفیہ کے حکمرانوں نے اپنے دورِ حکومت میں اس خطے کی علمی و ادبی تہذیبی و ثقافتی روایت کو موثر و معتبر انداز میں پروان چڑھایا۔ اس ادبی سرپرستی کے باعث دبستانِ دکن کے شعراء و نثر نگاروں کو تاریخ ادبیات اردو میں اہم مقام حاصل ہے یہ ریاست نہ صرف شعر و ادب کی قدردان تھی۔ دنیا بھر سے مختلف علوم و فنون کے ماہرین اور دیگر شعبہ ہائے زندگی سے تعلق رکھنے والے نمائندہ لوگ نہ صرف یہاں رہائش پذیر ہوئے بلکہ اعلیٰ عہدوں پر بھی فائز رہے (۱)۔ کئی مشاہیر ایسے بھی تھے جن کو بلانے میں یہاں کے علماء و فضلاء اور حکمران خصوصی دلچسپی رکھتے تھے۔ علامہ اقبال کا شمار بھی ایسی ہی شخصیات میں ہوتا ہے جنھیں نہ صرف شاہانِ وقت بلانے کی تمنا رکھتے تھے (۲)۔ بلکہ وہ از خود اس خطے کی علمی و تہذیبی تاریخ کے بہت بڑے مداح تھے اپنی زندگی میں اقبال تین بار اس عظیم خطے اور یہاں کے قیمتی نوادرات کی زیارت کے لیے تشریف لائے (۳)۔ اپنے پہلے سفر کی یادگار کے طور پر ایک نظم گورستانِ شاہی (مشمولہ بانگِ درا) کہی اور اس نظم کو اپنے دیرینہ دوست سر اکبر حیدری اور ان کی بیگم کے نام معنون کیا (۴)۔ یوں اقبال اور حیدر آباد کے تعلق کے حوالے سے بھی بہت سے نادر و نایاب مطالعے سامنے آئے اور خوب پذیرائی حاصل کی (۵)۔ اقبال کے بنیادی فلسفہ کی ترویج اور عوام میں شعور پیدا کرنے کی کوششوں میں اقبال اکیڈمیز نے اہم کردار ادا کیا۔ مرکزی اقبال اکیڈمی حیدر آباد کے علاوہ ریاست مہاراشٹر میں پربھنی، ریاست

بصد شکریہ، الماس، جلد 10، 2008، ص، 272-267۔

کرناٹک میں گلبرگہ اور بیدر کے اضلاع میں اقبال اکیڈمی کی شاخیں قائم کی گئیں اور یہ اکیڈمیاں تا حال اقبالیات کے ذیل میں اہم خدمات انجام دے رہی ہیں (۶)۔ اقبال اور حیدر آباد کے حوالے سے کتنی ہی اور باتیں ہیں جنہیں زیرِ بحث لایا جاسکتا ہے۔ اس مضمون میں چونکہ ان دونوں کے تعلقات کا اعادہ مقصود نہیں لہٰذا دیگر موضوعات کو ضرور کسی اور مضمون میں بیان کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس مضمون میں اقبال اور حیدر آباد کے تعلق کو جامعہ عثمانیہ (۷) کے علمی، ادبی اور تحقیقی مجلہ، "مجلہ عثمانیہ" (۸) کی قائم کردہ اقبال شناسی کی روایت کی ذیل میں دیکھنے کی خواہش ہے۔

مجلہ عثمانیہ میں علامہ اقبال کی زندگی، شاعرانہ صلاحیتوں اور نظریات کے بارے میں وقتاً فوقتاً بہترین مضامین شائع ہوئے جو اقبال کے فن اور زندگی کا مکمل احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ خلیل جاوید، شریف النساء معین الدین، خلیفہ عبدالحکیم، عزیز احمد، محی الدین قادری زور، عبدالقادر سروری، سکندر علی وجد، حمیدہ بیگم ایسے مشاہیر کے نام ہی مضامین کے معیاری ہونے کی ضمانت ہیں (گو ان میں سے چند نے یہ مضامین اپنے زمانہ طالب علمی میں لکھے) لیکن بعد میں اقبال کے مطالعہ کے حوالے سے ان لوگوں کا نام بطور سند استعمال ہونے لگا۔ ان مضامین کی مقبولیت سے جامعہ عثمانیہ اور مجلہ عثمانیہ کے علمی وادبی اور تحقیقی وتنقیدی معیار کو بنظرِ استحسان دیکھا جانے لگا۔ مجلہ عثمانیہ کو اقبالیات، غالبیات، لسانیات اور دیگر موضوعات پر ضخیم مضامین کی اشاعت پر ادبی حلقوں میں خوب پذیرائی ملی۔ اس رسالے نے ادبی دنیا میں اپنی شناخت بنانے کے ساتھ اس خطے کی علمی روایت اور جامعہ عثمانیہ کے وقار کو بھی قائم رکھا۔

اقبال کی زندگی، شاعری اور خدمات کے سلسلے کے تین مضامین بطورِ خاص اہم ہیں۔ (۱) اقبال، حیات اور شاعری از عبدالقادر سروری جلد ۴ شمارہ ۱ جون ۱۹۳۰ء (۲) اقبال کی زندگی کے مختصر حالات از خلیفہ عبدالحکیم جلد ۱۱ شمارہ ۳، ۲۔ ۱۹۳۷ء (۳) اقبال کی خدمات از سید فخر الحسن جلد ۱۱ شمارہ ۳، ۴۔ ان مضامین میں مصنفین نے اقبال کے ابتدائی حالاتِ زندگی، زمانہ طالب علمی کے مختلف مدارج اور ان کی فن وفکر کے ارتقاء کی تاریخ کو پیش کیا ہے۔ مطالعہ اقبال کے سلسلے میں یہ مضامین انتہائی اہم ہیں جن میں ان کے بحیثیت شاعر (نظم گو اور غزل گو) مقام کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اقبال کے مجموعے بالِ جبریل کو ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کا نقطۂ عروج شمار کیا جاتا ہے۔ جہاں اقبال اپنی تمام تر فکر کو اپنے مخصوص انداز اور کہنہ مشق شاعر کی زبان میں پیش کرتے ہیں۔ اس مجلہ میں سکندر علی وجد کے دو مضامین بالترتیب "اقبال کی غزلیں" جلد ۸ شمارہ ۳، ۲ (۱۹۳۸) اور بالِ جبریل جلد ۸ شمارہ ۱، ۲ شامل ہیں۔ دونوں موضوعات کا احاطہ ایک ماہر نقاد کی صورت میں کیا ہے۔ بالِ جبریل پر لکھا گیا ان کا مقالہ اپنی ناقدانہ آراء اور نتائج کے حوالہ سے تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ اور اسے آنے والے دور کا صحیفہ قرار دیا گیا تھا۔ اقبال کا اثر اردو شاعری پر جلد ۱۱ شمارہ ۱، ۲ مارچ ۱۹۳۸ء اور شاد و اقبال کی مراسلت" جلد ۱۳ شمارہ ۳، ۴ ۱۹۳۸ء میں اردو شاعری میں فنی وفکری تجربات اور مختلف تبدیلیوں کا ذکر اقبال کے حوالہ سے کیا۔ کیونکہ اقبال حقیقت نگاری کو خیالی اور

مصنوعی پن سے افضل سمجھتے تھے۔ ان کے اثرات کو آج بھی مختلف شعراء کے ہاں محسوس کیا جاسکتا ہے۔ دوسرے مضمون میں حیدرآباد دکن کی ہر دل عزیز شخصیت سرکشن پرشاد اور اقبال کے تعلقات کو مختلف خطوط (جو ان دونوں مشاہیر نے ایک دوسرے کو تحریر کیے) اور ڈائریوں کے ذریعے انتہائی تحقیق کے ساتھ پیش کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے آپس کے تعلقات مثالی تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں طرف ہے آگ برابر لگی ہوئی، یوں صداقت و محبت کا جوش دونوں کے درمیان آخر تک باقی رہا۔ ان کے خطوط اردو ادب میں ایک نئے باب کا اضافہ کرتے ہیں (۱۱) اقبال پر لکھے گئے ان مضامین میں پروفیسر رینالڈ۔ اے۔ نکلسن (کیمبرج) کا عنوان، تبصرہ پیام مشرق مصنف ڈاکٹر محمد اقبال" اور سید محی الدین قادری زور نے اپنے دونوں مضامین کو انتہائی محنت سے پیش کیا ہے یہ دونوں تحریریں انہیں اقبال شناس کے طور پر بھی متعارف کرواتی ہیں۔ (مشمولہ جلد ۲ شمارہ ۳، ۴ دسمبر ۱۹۲۸ ء مارچ ۱۹۲۹ء) (مجلہ عثمانیہ کے لیے حبیب اللہ رشدی نے اس مضمون کو اردو میں ڈھالا) نکلسن نے جس انداز سے اس کتاب کا تجزیہ کیا ہے وہ لائق تحسین ہے۔ خلیل جاوید کا مضمون" اقبال کی شاعری کا پس منظر" مشمولہ جلد ۲۳ شمارہ، ان تمام محرکات کا احاطہ کرتا ہے جو اقبال میں شاعری کا تحرک پیدا کرتے رہے۔ اور اس میدان میں آگے بڑھنے کا حوصلہ دیا"آہ! اقبال کے عنوان سے افضل الدین اقبال کا مضمون مشمولہ جلد ۱۱ شمارہ ۳، ۴، ۱۹۳۸ء بھی خاصے کی چیز ہے، انہوں نے انتہائی اختصار سے اقبال کی خدمات کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

علامہ اقبال کی بنیادی نظریات کے بارے میں بھی کئی وقیع مقالات اس مجلہ میں شائع ہوئے جس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ ان کے افکار نظریات سب لوگوں اور علاقوں کے لیے قابل احترام تھے۔ اس ضمن میں شریف النساء معین الدین کا مضمون" اقبال کا فلسفہ خودی" مشمولہ جلد ۲۴ شمارہ، ان کے بنیادی فلسفہ کو انتہائی خوبصورتی اور جامعیت سے بیان کیا گیا ہے۔ جس طرح فلسفہ خودی اقبال کے ہاں اولیت کا درجہ رکھتا ہے اسی طرح اقبال ابلیس اقبال کی نظر میں" مشمولہ جلد ۱۲ شمارہ ۳، ۹، ۱۹۳۹ء کو انتہائی جامعیت سے پیش کیا ہے۔ انگریزی اور اردو ادب میں اس کردار کے بارے میں ہونے والے مباحث کو تقابلی انداز میں پیش کیا ہے۔ اقبال اس کردار کو فطرت انسانی کی ترقی کا ایک اہم جزو سمجھتے ہیں۔ بلبیر پرشاد بھٹناگر نے اپنے مضمون" اقبال کا ذوق آگہی، جلد ۷ شمارہ، ۱۹۳۴ء میں شاہاں کی زبان و ادب کی ترقی و ترویج کے سلسلے میں دلچسپی اور سرپرستی کے ذکر سے شروع کرتے ہوئے اپنے مضمون کو موضوع کی مناسبت سے موثر بنانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ محمد داؤد خان نے اپنے مضمون" اقبال اور مسئلہ جبر و قدر" (جلد ۱۴ شمارہ ۳، ۱۹۴۱ء) عزیز احمد کی انتہائی اہم کوشش ہے۔ ایک عرصہ گزرنے کے بعد اس مضمون کی افادیت اپنی جگہ قائم ہے اور یہی کسی تحریر کا امتیاز ہوتا ہے۔

اقبال کی فکر ایک عالمگیر تحریک کی صورت میں ادبی منظر نامہ پر تمام تر قوت کے ساتھ جلوہ افروز ہوئی۔ یہی ان کی بڑی کامیابی بھی تھی۔ انہوں نے فلسفہ خودی، عقل و خرد، وطنیت، قومیت، خیر و شر، ایسے فلسفیانہ اور صوفیانہ عقائد

سے مردِ مومن کی تشکیل کی اور انسان کامل کا تصور بھی دیا۔ انہیں فلسفیانہ شاعری کا نقش اول کہنا کسی طور بے جا نہ ہوگا۔ اقبال کی شاعری کے موضوعات انسانی زندگی پر محیط ہیں۔ انہی نظریات وعقائد کی ترویج میں مجلہ عثمانیہ کا کردار بھی اقبالیات کا ایک روشن باب ہے۔

حواشی/حوالہ جات:

(۱) مزید مطالعہ کے لیے حیدر آباد کی علمی ترقیاں، مولف مولوی سید منظر علی، حیدر آباد دکن، احمد یہ پریس ۱۳۵۵۔

(۲) مزید مطالعہ کے لیے، اقبال اور حیدر آباد، مولف نظر حیدر آبادی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۱۔

(۳) علامہ محمد اقبال پہلی بار مارچ ۱۹۱۰، دوسری بار ۱۹۲۰، اور تیسری بار ۱۹۲۹ میں حیدر آباد دکن تشریف لے گئے۔

(۴) علامہ اقبال اور سر اکبر حیدری مشمولہ اقبال اور عظیم شخصیات مرتبہ طاہر تونسوی، لاہور، تحقیقی مرکز ص ۱۵۲۔

(۵) ان مطالعات میں (۱) نظم اقبال سفر حیدر آباد دکن اور سر اقبال کے تاثرات ۱۹۱۰ میں مرتبہ تصدق حسین مطبوعہ احمد یہ پریس ۱۹۳۷ حیدر آباد دکن (۲) اقبال اور حیدر آباد از نظر حیدر آبادی مطبوعہ لاہور اقبال اکادمی ۱۹۳۱ (۳) شاد اور اقبال" مرتبہ سید محی الدین قادری زور، مطبوعہ حیدر آباد، اعظم اسٹیم پریس ۱۹۴۲ء (۴) ارمغان دکن، مطبوعہ کراچی، بہادر آباد جنگ اکادمی، ۱۹۷۷ء (۵) اقبال اور بزم اقبال، حیدر آباد دکن، از عبدالروف عروج مطبوعہ کراچی دارالاب، ۱۹۷۸۔ (۶) مفکر پاکستان اور حیدر آباد دکن از محمد حسام الدین غوری، مطبوعہ کراچی، دارالاب ۱۹۷۸۔ (۷) اقبال اور حیدر آباد از سید شکیل احمد، مطبوعہ حیدر آباد دکن، اکتساب پبلشرز ڈسٹری بیوٹرس ۱۹۸۶ء، (۸) علامہ اقبال اور اتحاد بین المسلمین از سلطان جہاں، مطبوعہ کراچی ایجوکیشنل کانفرنس ۱۹۸۸ء وغیرہ انتہائی اہمیت کے حامل ہیں۔

(۶) حیدر آباد دکن میں اقبال اکیڈمی کی شاخ ۱۹۳۸ میں قائم ہوئی جو تا حال خدمات سر انجام دے رہی ہے۔ اس اکیڈمی سے ایک رسالہ اقبال ریویو کے نام سے جاری ہے۔

(۷) جامعہ عثمانیہ ۱۹۱۸ میں مسلمانان برصغیر کے دیرینہ مطالبہ کے طور پر پہلی اردو جامعہ کی صورت میں معرض وجود میں آئی۔ اس کا قیام آصف سابع میر عثمان علی خاں کی قائدانہ صلاحیتوں اور فہم وفراست کا نتیجہ تھا۔ مسلم فکر، تہذیب وثقافت اور علم وادب کا یہ مرکز مسلمانوں کی نشاۃ الثانیہ کا نقش اول بن کر ابھرا۔ یہاں تمام مضامین تاریخ، قانون، فلسفہ، زراعت، انجینئرنگ، میڈیکل اور دیگر علوم وفنون کی تعلیم اردو زبان میں دی جاتی تھی۔ اردو کو کامیاب علمی زبان بنانے میں جامعہ عثمانیہ اور اس کے ذیلی ادارے دارالترجمہ نے اہم کردار ادا

کیا، دارالترجمہ ۱۹۱۷ میں قائم کیا گیا۔

(۸) مجلہ عثمانیہ جامعہ عثمانیہ کا واحد علمی و تحقیقی رسالہ تھا۔ اس مجلہ کا اولین شمارہ فروری ۱۹۲۷ کو منظر عام پر آیا۔ اس شمارہ کو اولاً دو حصوں انگریزی اور اردو میں تقسیم کیا گیا۔ حصہ اردو کے ابتدائی مدیر، سید محی الدین قادری زور اور سید معین الدین قریشی تھے جبکہ انگریزی حصہ کے مدیر سید فضل حق تھے۔ اس مجلہ میں اکثر تحریریں طلباء کی ہی شائع ہوتی تھیں اس رسالہ نے اپنی پہلی جلد سے علمی و ادبی حلقوں میں اپنا مقام بنالیا تھا۔ زوال حیدر آباد دکن ۱۹۴۷ کے بعد مجلہ میں کنڑ اور تلنگی زبانوں کے حصوں کا اضافہ کر دیا گیا اور ان زبانوں کے مضامین بھی شائع ہونے لگے۔

خلیفہ عبدالحکیم مطالعہ اقبال کے حوالے سے ایک اہم نام شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے نثر اور نظم کے ذریعے اقبال کو بھرپور خراج عقیدت پیش کیا۔ آپ کی ایک نظم بعنوان "علامہ اقبال" جلد ۸، شمارہ ۲،۳ ص ا۔۸ تک شائع ہوئی جو اپنے طور پر اقبال پر ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ شاد و اقبال کی مراسلت از محی الدین قادری زور مشمولہ مجلہ عثمانیہ جلد ۱۳، شمارہ ۴، ص ۹۹۔

ڈاکٹر محمد آصف

اقبال کی جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست

مغرب لبرل جمہوریت کے تصورات پیش کرتا ہے لیکن اقبال مغربی جمہوریت سے متصادم ہوتے ہیں۔ حالانکہ جمہوریت حقوقِ انسانی اور آزاد خیالی کے اصولوں پر قائم ہے۔ اس مہذب نظام کی تعمیر و تشکیل انسان نے معاشرتی ارتقا کے نتیجے میں حاصل کی ہے۔ دراصل اقبال حقیقی جمہوریت یا جمہوریت کی روح یعنی اتحادِ انسانی، آزادی اور مساوات کے قائل ہیں بلکہ مغربی جمہوریت کے یہ خوشنما اصول اقبال کے لیے باعث کشش ہیں لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مغرب ان اصولوں کو صحیح معنوں میں عملی طور پر پیش نہیں کر سکا۔ اس لیے "اقبال جمہوریت کی روح یعنی حریت و فکر و عمل (بحیثیت ایک اصول کے) کے تو قائل ہیں مگر اس کے عملی مغربی مظاہر کے نقاد۔ ان کے نزدیک توحید کا جوہر مساوات، تمکین اور اخوت ہے اور جمہوریت کے اصولی فکری نظام میں وہ انہی عناصر کو موجود پا کر اس کی تعریف کرتے ہیں۔ "(۱) اس مرحلے پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی "جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست" پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے تاکہ جدید اسلامی اور مغربی جمہوریت کے بارے میں اقبال کے تصورات واضح ہو سکیں۔

جب اللہ نے تکمیلِ دین کے ساتھ نبوت کو ختم کر دیا تو اسی وقت پاپائیت اور خاندانی بادشاہت کا خاتمہ بھی کر دیا۔ خاندانی بادشاہت اور پاپائیت یعنی امپریلزم اور تھیوکریسی قبل از اسلام الوہی حق حکمرانی سے عبارت تھے۔ اب حکمرانی کا حق خداداد اللہ نے اپنے تمام بندوں کے سپرد کر دیا۔ جس کو وہ اللہ کی حدود میں رہ کر ایک امانت کے طور پر استعمال کرنے کے پابند ہیں۔ عوام الناس اپنا یہ حق اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کرتے ہیں۔ انتخاب کا طریق کار اور سیاسی ادارے تو فطری طور پر زمانے کے مطابق بدلتے رہیں گے لیکن انتخاب کا ابدی اصول قائم رہے گا۔ چنانچہ اقبال اپنے مضمون "خلافتِ اسلامیہ" میں قبل از اسلام، حضور ﷺ کی تعلیمات اور خلفائے راشدین کے دور پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ اسلام ابتدا ہی سے اس اصول و تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً

☆ بصد شکریہ، الماس، جلد 11، 2009ء، ص 315-265۔

ایسی حکومت کی کفیل و امین ملتِ اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فردِ واحد۔ ہاں جو عمل اس معاملے میں انتخاب کنندگان کرتے ہیں اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی معتبر شخصیت میں ودیعت کرتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔ شریعتِ حقہ کی نگاہ میں اس شخص کی ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک عام دوسرے مسلمان کی ہے"(۲) عزیز احمد اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انتخابِ خلیفہ کا حق تمام کی تمام جمہور ملت کو حاصل ہے اور طریق انتخاب کا جمہوری ہونا ضروری ہے۔ جو خلیفہ منتخب ہوتا ہے وہ باوجود اس قدر اختیارات کے تمام شخصی اور ذاتی حقوق کی حد تک کسی طرح جمہور کے کسی اور فرد سے ممتاز نہیں ہونے پاتا"(۳)

"مذہب اسلام میں "قانون سازی" کی بنیاد شریعت کی تصریحی احکام کے بعد تمام تر اتحاد و اتفاق و آرائے جمہور ملت پر ہے"(۴)

اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے۔ اقبال کے جمہوریت کے اس اخلاقی تصور میں فرد کے ارتقا کا عالمگیر تصور موجود ہے جو ہر جمہوری طرزِ حکومت کی جان ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"اخلاقیاتِ اسلام کا دار و مدار اس واحد مسئلے پر ہے کہ فرد من الحیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے؟ زندگی کا کوئی طرزِ عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستے میں حائل ہو وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیاتِ اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔"(۵)

اسلام کا منتہائے مقصود کیا تھا؟

"اسلام نے وحدتِ انسانی کا اصول گوشت پوست میں نہیں بلکہ روحِ انسانی میں دریافت کیا۔ نوعِ انسانی کو اسلام کا پیغام یہ ہے کہ نسل کی قیود سے آزاد ہو جاؤ یا باہمی لڑائیوں میں ہلاک ہو جاؤ۔"(۶)

چنانچہ اقبال اسلامی جمہوریت کے دو اساسی اصولوں کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ ان اصولوں سے جدید جمہوریت کے ساتھ اسلامی جمہوریت کا نقطۂ اتصال و افتراق بھی واضح ہوتا ہے۔

۱) "جمہوریہ اسلامیہ کی بنا شریعتِ حقہ کے نزدیک ایک مطلق اور آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمین، خالق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا کوئی امتیاز نہیں۔۔۔۔۔ اسلام کا سیاسی منتہا یہ ہے کہ نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاط سے ایک نئی جامع فضائل و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ (چنانچہ) ملت اسلامیہ کے عام اسی

اصول فطرتِ انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیاتِ نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا نہ ہی زبان اور تمدنی روایات تجارب پر۔"

۲) "از روئے شریعتِ محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں۔ گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کو یکجا کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست میں وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی کوئی گنجائش نہیں یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین لازمی طور پر افضل ترین مذہبی پیشوا بھی سمجھا جائے، سطح دنیا پر اس کی نائب خدا کی حیثیت نہیں۔ وہ معصوم نہیں بشر ہے۔ اور دوسرے بشر کی طرح خطا و گناہ کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ اس کی شخصیت بھی شریعت وحی کی ازلی و ابدی حکومت کی اسی طرح ماتحت ہے جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔ (۷)

اقبال نے الیکشن کے باب میں الماوردی کے خیالات سے استفادہ کیا ہے اور ان پر کوئی رائے نہیں دی اس لیے بقول ڈاکٹر تحسین فراقی اسے جزواً علامہ ہی کے خیالات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے (۸) عہد حاضر کی جمہوریت کو مد نظر رکھتے ہوئے ان میں بعض باتیں ہمارے لیے دلچسپ ہیں۔ الماوردی نے ملت اسلامیہ کو سیاسی نقطہ خیال سے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (i) انتخاب کنندگان (ووٹرز) (ii) امیدوارانِ خلافت۔ امیدوار کے لیے ضروری ہے کہ وہ باکردار ہو، اخلاق حسنہ سے متصف ہو، حواسِ ظاہری و باطنی پر قائم ہو۔ ضروری علم رکھتا ہو، مسائل اور ذمہ داریوں سے آگاہ ہو، دور بین و دور اندیش ہو، حوصلے اور جرأت والا ہو (۹) انتخاب کنندہ (ووٹر) بھی کچھ ایسی ہی خصوصیات کا حامل ہونا چاہیے۔ مثلاً دیانت داری، امورِ سلطنت کا ضروری علم، دور بینی، عدل و انصاف وغیرہ (۱۰) اقبال کا اجتہاد یہ ہے کہ اصولاً تمام مسلمان مرد و زن انتخابات میں رائے دے سکتے ہیں (۱۱) "خلیفہ کو یہ اختیار ہرگز حاصل نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے جانشین لوگوں سے منتخب کرائے۔" (۱۲) "اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے یا اگر جسمانی یا روحانی اسقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ خلافت اس سے چھین لی جائے۔" (۱۳) "قانونی نقطہ خیال سے خلیفہ کی ممتاز حیثیت نہیں اصولاً وہ بھی جمہوریت کے ارکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے اس کے خلاف عدالت میں مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے جس میں اصالتاً بہ نفسِ نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے۔" (۱۴) اسی دوران میں اقبال ابن خلدون کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ خلفاء ہو سکتے ہیں۔ (۱۵) "انتخاب کنندہ (ووٹر) کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبے کا پورا حق حاصل ہے بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرزِ عمل خلاف شریعت ہے۔" (۱۶) "مسجد مسلمانوں کی چیمبر کونسل یا دیوانِ عام ہے۔" (۱۷) امیدوار اور ووٹر کے درمیان جو تعلق اسلام میں ہے الماوردی نے اسے "عقد" سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال اس "عقد و پیمان" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں "گویا حکومت عقد و پیمان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے جو حقوق و فرائض کی امین و محافظ ہے۔ الماوردی جب تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے تو روسو کی طرح اس کا منشاء یہ نہیں ہے

کہ سوسائٹی کے ماخذ کو ایک اوّلین معاشرتی عہد و پیمان پر مبنی کیا جائے۔ عقد کا مطلب صرف یہ ہے فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانان میں ایک قسم کی پیمان ہے جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجالانے کا پورا ذمہ دار ہو" (۱۸) پس "خلیفہ کی اطاعت کوئی لازمی شرط نہیں۔ ثابت ہوا کہ الماوردی کے نزدیک حکومت کا ماخذ قوت و جبروت نہیں بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے جو اس غرض کے لیے متحد ہوئے ہیں۔" (۱۹) اس کے بعد اقبال اسلام میں مختلف سیاسی دھاروں (شیعی اور خوارج) کا تجزیہ کرتے ہیں اور نتیجہ نکالتے ہیں: ان تمام کو مدنظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اصولِ اسلامی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔" (۲۰)

رہا یہ امر کہ عملاً اس طرز حکومت کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس اصول کی کیا تشریح و تاویل کی جا سکتی ہے۔ "اس فیصلہ کا دار و مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا" (۲۱) خلافت کے اس مرکزی تصور پر تاریخ اسلام پوری نہیں اترتی۔ (۲۲) اقبال لکھتے ہیں:

"شومیٔ قسمت کہ مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلے کی طرف کما حقہ توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بنا پر اصولِ انتخاب کے مسئلے کو فروغ دینے سے قاصر رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان فاتحین ایشیا کے سیاسی نشو و نما اور ارتقا کے لیے کچھ نہ کر سکے" (۲۳)

اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قرونِ اولیٰ کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی۔ ان کی تمام قوت و ہمت، تمام رجحانات و میلانات ملک و سلطنت کی تقویم و توسیع کے لیے وقف تھے۔ دنیا میں اس کاوش کا ہمیشہ یہی نتیجہ نکلا ہے کہ حکومت اور ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جن کا اقتدار گو نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے۔" (۲۴)

"خلافت اسلامیہ (۱۹۰۸) میں اقبال کے تصورات محض تصورات تھے۔ البتہ عملی نمونہ کے طور پر ماضی میں عہدِ رسالت یا خلافتِ راشدہ کا عہد ضرور تھا مگر عہدِ جدید میں اقبال کے سامنے ایسی جمہوریت کی کوئی مثال نہ تھی لیکن جب ترکی نے خلافت کا جوا اتار پھینکا اور ایک جدید قومی جمہوری ریاست کی بنیاد رکھی تو اقبال نے اس کا خیر مقدم کیا۔ کیونکہ ان خیالات کے اطلاق کی عملی صورت سامنے آگئی تھی چنانچہ انہوں نے خطبہ ششم "اجتہاد فی الاسلام" اور پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب" میں اپنے "تصورِ انتخاب" کی مزید توضیح کی۔ ملوکانہ خلافت کے خاتمے کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"کیا تنسیخ خلافت یا مذہب و سلطنت کی علیحدگی منافی اسلام ہے؟"۔ "اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے اس لیے خلافت کی تنسیخ جو خواہ بنو امیہ کے زمانے سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی۔ اسلام کی روح اتاترک کے ذریعے کار

فرمارہی ہے"(۲۵)

اقبال ترکوں کے اس جمہوری اجتہاد پر بحث ابن خلدون کے حوالے سے کرتے ہیں:

"ابن خلدون نے اپنے مشہور مقدمہ تاریخ میں عالمگیر اسلامی خلافت سے متعلق تین ممتاز نقطہ نظر پیش کیے ہیں۔(i) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے۔(ii) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے۔(iii) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں۔

آخر الذکر خیال کو خارجیوں نے اختیار کیا تھا جو اسلام کے ابتدائی جمہورین تھے۔ ترکی پہلے خیال کے مقابلے میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیے جو بلاشبہ اس واقعے کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ عالمگیر خلافت کا تفکر عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا۔ یہ تخیل اس وقت قابل عمل تھا جبکہ اسلامی ریاست برقرار تھی۔ اس ریاست کے انتشار کے بعد کئی آزاد سلطنتیں وجود میں آگئی ہیں اب یہ تخیل بے اثر ہو گیا ہے اور اسلام کی تنظیم جدید میں ایک زندگی بخش عنصر کی حیثیت سے کارگر نہیں ہو سکتا۔"(۲۶) "برعکس اس کے یہ تصور آزاد اور خود مختار اسلامی ریاستوں کے اتحاد میں حائل ہے۔"(۲۷)

اقبال لکھتے ہیں:

"میری رائے یہی ہے کہ اگر ان دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی ذہن کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر ہے۔ مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت نے پس پردہ ہی نہیں پس پشت ڈال رکھا تھا۔"(۲۸)

اقبال کی تحریروں سے عیاں ہے کہ وہ عہد حاضر کے مطابق مسلم ممالک میں منصب خلافت فرد واحد کی بجائے منتخب اسمبلی کو دینا ناگزیر سمجھتے ہیں۔ منتخب قانون ساز مجالس کے قیام کو وہ اسلام کی اصلی پاکیزگی کی طرف رجوع قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک قرآن سے اگر کوئی اصول اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ فرماتے ہیں:

"جمہوری طرز حکومت نہ صرف اسلام کی جمہوری روح کے عین مطابق ہے بلکہ اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے تو جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور ناگزیر ہے"(۲۹)

اقبال کے نزدیک جدید اسلامی ریاست کی بنیاد تین اصولوں پر ہے۔(i) حریت (ii) مساوات (iii) اتحادِ انسانیت۔ اس حوالے سے "اجتہاد فی الاسلام" میں تحریر کرتے ہیں

"بحیثیت ایک اصول عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوع انسانی کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو مخصوص جمعیت بشری میں مشہور دیکھنے کی"(۳۰)

مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلام کا مقصود صرف مادی و معاشی معنوں ہی میں نہیں بلکہ روحانی معنوں میں بھی جمہوریت کا انعقاد ہے اسے وہ "روحانی جمہوریت" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ "اجتہاد فی الاسلام" کی آخری سطور ہیں۔

"ہمیں چاہیے آج ہم اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہنمائی میں کریں تاکہ اس کی وہ غرض و غایت جو بھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس "روحانی جمہوریت کا نشوونما جو اس کا مقصد و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکی" (۳۱)

اسلامی ریاست کا پہلا بنیادی اصول "اتحادِ انسانیت" ہے چنانچہ، احترام مذاہب اور مذہبی رواداری اقبال کے نزدیک وہ جماعت جو دوسری جماعتوں کی لیے نفرت وحقارت کے جذبات رکھتی ہو کمینہ طرت اور رذیل ہے۔ اقبال اپنی ذات کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ قرآنی تعلیمات کے مطابق مجھ پر (مسلمان پر/انسان پر) یہ فرض ہے کہ نہ صرف دوسری جماعتوں کے رسوم و رواجات، قانون، مذہبی و معاشرتی اداروں کی عزت کروں بلکہ اگر ضرورت پڑے تو ان کی عبادت گاہوں کا تحفظ بھی کروں۔ (۳۲) عصبیت سے صرف دینی اور ملی پاسداری مراد ہے۔ دوسری اقوام کو بہ نگاہِ تنفر دیکھنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں (۳۳) اسلام میں مذہب و ریاست کی علیحدگی نہیں بلکہ محض وظائف کی علیحدگی (فنکشنل) ہے (۳۴) یعنی یہ دینیات کے شعبے کی علیحدگی ہے جس کا کام مساجد اور مدرسوں کی کنٹرول کرنا، مدرسوں کے لیے جدید نصاب کا تعین کرنا، انہیں یونیورسٹیوں سے منسلک کرنا، اسی طرح محکمہ اوقاف اور اس سے متعلقہ امور کو دیکھنا۔۔۔۔اسے وزارت مذہبی امور یا شعبہ امورِ دینیہ بھی کہا جاسکتا ہے جس کو گورنمنٹ کنٹرول کرتی ہے۔

اقبال کی جدید اسلامی ریاست کا دوسرا اہم اصول "مساوات" ہے۔ اقبال ایک جدید فلاحی ریاست کے قائل تھے۔ اقبال کا مقصد ایک ایسے متوازن معاشی نظام کا قیام تھا جس میں کوئی فرد دوسرے کا استحصال نہ کر سکے۔ قائد اعظم کے نام اقبال کے خطوط سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال ایسی "سوشل ڈیموکریسی" کے قائل تھے جسے اسلامی تائید حاصل ہو۔ قانون شریعت کی اقبال ایسی تدوین چاہتے تھے جس سے اسلام کی معاشی برکات ابھر کر سامنے آجائیں۔ ان کے نزدیک فلاح عامہ کی خاطر جو بھی قانون سازی اسلامی اصولوں کی روشنی میں کی جائے وہ شریعت کے مخالف تصور نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے وہ کیپٹلزم اور سوشلزم دونوں کے مخالف تھے۔ ان کے نزدیک اسلام دونوں معاشی نظام کو دو انتہائیں قرار دیتا ہے اور ان کے برعکس "قل العفو" (سورہ بقرہ: ۲۱۹) کی روشنی میں انسانی مساوات واخوات کی خاطر اپنا معاشی نظام ایسے "اقتصاد کی بنیاد" پر استوار کرتا ہے جس میں اعتدال کے ذریعے سرمایہ ومحنت میں درست طور پر توازن پیدا ہو جائے۔ آج جبکہ یہ دونوں مغربی نظام عملی طور پر دنیائے انسانیت کی پسماندگی دور کرنے میں ناکام ہو چکے ہیں۔ اقبال کے اجتہادی معاشی افکار سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے اسلام کی معاشی

برکات کو ابھار کر سامنے لانا ضروری بھی ہے اور مستحسن بھی۔

اقبال کے نزدیک اسلام کی جدید جمہوری ریاست کا تیسرا اہم اور بنیادی اصول حریت یا آزادی ہے۔ اقبال کے نزدیک بلادِ اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام بڑا ترقی افزا قدم ہے۔ اقبال کے نزدیک تنسیخ خلافت کے بعد تمام اختیارات مجلس شوریٰ کو منتقل ہو چکے ہیں۔ یہ مجلس شوریٰ جسے اقبال اجماع کہتے ہیں۔ اس سے مراد پارلیمنٹ یا اسمبلی ہے۔ جو حاکمیت کے فرائض سرانجام دیتی ہے۔ زندگی چونکہ اثبات و تغیر کا نام ہے اس لیے اقبال کے ہاں پارلیمنٹ نہ صرف شہریوں کے مسائل حل کرنے کا ایک مشاورتی ادارہ ہے بلکہ ان کے نزدیک عصر حاضر میں، وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق اجتہاد کا حق انفرادی مجتہدین کی بجائے اسمبلی یا پارلیمنٹ کو حاصل ہے۔ یعنی قانون سازی کا حق ان کے نزدیک اب صرف منتخب نمائندوں ہی کو دیا جاسکتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے باشعور صاحب بصیرت عام آدمی کی صلاحیت سے بھی استفادہ کیا جاسکے گا۔ یہ ذہنی آزادی، حریت فکر، اجتہاد یا جدید افکار و تجربات کی روشنی میں قانونِ شریعت کی از سرِ نو تشکیل اسلام میں جمہوری نظام کے ارتقا کا باعث بن سکتی ہے جو فرد اور معاشرے کے ہر معاملے سے وابستہ ہے۔ (۳۵)

اقبال کے نزدیک یہ اہم ترین تصورِ ملوکیت کی وجہ سے اسلام ایک مستقل ادارے کی حیثیت اختیار نہ کرسکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خلیفہ چہارم کے فوراً بعد اموی و عباسی شہنشاہیت کے ملوکانہ مفاد کے لیے اجتماعی اجتہاد کی بجائے انفرادی اجتہاد ہی بہتر تھا۔ اس لیے انہوں نے کسی بھی ایسی مستقل مجلس کی حوصلہ افزائی نہیں کی (۳۶) یوں سلطانی جمہور کی حقیقی اجتماعی اسلامی روح برائے کار نہ آسکی۔ گویا یہ ملوکیت ہی کا شاخسانہ تھا کہ اجتہاد کا دروازہ مسلمانوں پر جلد ہی بند ہو کر رہ گیا۔

وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق اقبال نے اجتہاد کا حق تو اسمبلی کو دے دیا، اب مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسمبلیوں کی صورتحال ہمارے سامنے ہے۔ اس کے بیشتر ارکان تعلیمی یا علمی اعتبار سے نااہل ہیں۔ ایک طرف علماء ہیں جو دورِ حاضر کی مقتضیات سے ناآشنا ہیں اور دوسری طرف مغربی اصول و قوانین سے باخبر ایسے اراکین اسمبلی ہین جو اسلامی تعلیمات سے پوری طرح آگاہ نہیں ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں:

> "موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔ اس قسم کی مجلس شریعت کی تعبیر میں بڑی شدید غلطیاں کرسکتی ہے لہٰذا اس کا طریق کار کیا ہوگا؟" (۳۷)

ان میں ایک طریقہ تو ایرانی حکومت کا ہے یعنی ایرانی طریق کار کے تحت علماء کے ایک بورڈ کی تشکیل (ولایت فقیہہ)۔ دوسری طریقہ یہ ہے کہ علماء کے ایک موثر تعداد اسمبلیوں میں باقاعدہ رکن کے طور پر منتخب ہو۔ لیکن یہ علماء بھی آزادانہ بحث و تمحیص کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں تا کہ ووٹ کے ذریعے منتخب

ہونے والی مجلس (اسمبلی) کے اختیارات پر کسی مخصوص طبقے کی اجارہ داری قائم نہ ہو سکے۔ اقبال ان دونوں طریقوں سے غیر مطمئن ہیں کیونکہ ان کے پیچھے علماء کی ایک تھیوکریسی بن جانے کے خطرات لاحق ہیں۔ اس لیے اقبال ان کو خطرناک قرار دیتے ہوئے عارضی طور پر اس حل کو قبول کرتے ہیں لیکن جلد از جلد مستقل حل کا تقاضا کرتے ہیں۔ (۳۸)

اقبال کے نزدیک صحیح طریق کار یہی ہے کہ نظام تعلیم کی اصلاح کی جائے۔ اس کی دوئی کو وحدت میں بدلا جائے۔ قانون کی تعلیم دینے والے اداروں، لاء کالجوں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں اصلاح کی جائے۔ اس میں اسلامی فقہ کے ساتھ ساتھ جدید جورس پروڈنس (فقہ) کا تقابلی مطالعہ کا موجود شامل ہو۔ اس موضوع میں مہارت حاصل کرنے والے وکلاء ٹیکنوکریٹس کی حیثیت سے مختلف جدید علوم مثلاً اقتصادیات بینکنگ وغیرہ) کے غیر علماء ماہرین کے ساتھ سیاسی جماعتوں کے ٹکٹ پر منتخب ہو کر پارلیمنٹ میں لائے جائیں تبھی مسلم اسمبلی صحیح معنوں میں "اجماع" کی صورت میں اسلامی قانون سازی کے معاملے میں اجتہاد کے قابل ہو سکے گی۔ (۳۹)

مندرجہ بالا مباحث سے اقبال کی جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کے جو شکل وصورت سامنے آتی ہے اس کی مزید وضاحت کے لیے اس کی چند اہم اور بنیادی پہلو اختصار کے ساتھ ڈاکٹر جاوید اقبال کے حوالے سے درج کیے جاتے ہیں۔

۱) "وفاقی جمہوریت کے بنیادی اصولوں پر قائم ایسا دستور جو عوام کے ووٹوں سے وجود میں لائی گئی شوریٰ یا پارلیمنٹ یا اسمبلیوں کو قانون ساز ادارے کی حیثیت سے قانون سازی کے معاملات میں مقتدر قرار دے، حقوق بشر کے تحفظ کی ضمانت دے اور قانون کی حاکمیت کو تسلیم کرے۔ اسلامی احکام سے متصادم نہیں۔

۲) اسلام کا اصل مقصد "روحانی جمہوریت" کا قیام ہے لہٰذا مخلوط طریق انتخاب کے ذریعے وجود میں لائی گئی پارلیمنٹ میں مسلم اور غیر مسلم میں سیاسی بنیادوں پر کوئی تمیز روا نہ رکھی جائے بلکہ سب کا برابر کا شہری تصور کیا جائے۔

۳) پارلیمنٹ کو "اجماع" کی حیثیت سے جدید ضروریات اور وقت کے تقاضوں کے پیش نظر اجتہاد کے ذریعے قوانین کی تعبیر اور نفاذ کا اختیار ہو۔ اس مقصد کے لیے بینکنگ اور اقتصادیات وغیرہ کے امور کے ماہرین کے علاوہ ایسے وکلاء پارلیمنٹ میں ٹیکنوکریٹس کی حیثیت سے مختلف پارٹیوں کے ٹکٹ پر منتخب کر کے لائے جائیں جو فقہ اسلامی کے ساتھ جدید جورس پروڈنس کے اصولوں سے واقفیت رکھتے ہوں تا کہ وہ قانون سازی میں کردار ادا کر سکیں۔

۴) خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں اور کثرتِ ازدواج کے خلاف قانون سازی ہو سکتی ہے اور اسلامی ریاست کے ارباب بست وکشاد کو اختیار ہے کہ اگر حالات کا تقاضا ہو تو کسی بھی قرآنی اجازت یا حکم کی تعویق (معلق

رکھنا) تجدید یا توسیع کی جاسکتی ہے۔

۵) اسلام میں تعزیرات یا حدود سے متعلق قوانین چونکہ ان لوگوں کی رواجات، عادات اور خصائل کو مدنظر رکھ کر وحی کی صورت میں اتارے گئے، جن میں رسول بھیجا گیا، اس لیے ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلوں پر ان کا اطلاق سختی سے کیا جائے۔

۶) مساجد اور اوقاف کی نگرانی، مدارس کے نصاب کو جدید طرز پر ترتیب دینا اور ان کو یونیورسٹیوں سے منسلک کرنا، باقاعدہ سند یافتہ آئمہ مساجد کے تقرر وغیرہ امور کی خاطر علیحدہ وزارت قائم کرنا محض فنکشنل معاملہ ہے۔ اسے چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی کے مترادف تصور نہیں کیا جاسکتا۔

۷) جو قرآنی احکام فلاحی مقاصد کی تحصیل کے لیے مختص ہیں ان کو قانون سازی کے ذریعے بروئے کار لایا جائے۔ زکوٰۃ، صدقات، عشر کی وصولی کے لیے قوانین نافذ کیے جائیں۔ اسلامی قانونِ وراثت کا سختی سے اطلاق کیا جائے۔ اراضی کی ملکیت کی حد اس اصول پر مقرر کی جائے کہ جو زمین مالک بذاتِ خود زیرِ کاشت لاسکتا ہو۔ فالتو اراضی (فالتو دولت کی طرح) مالک سے حاصل کر کے سرکاری اراضی سمیت بے زمین کاشت کاروں میں آسان قسطوں پر فروخت کر دی جائے۔ جاگیرداروں اور زمینداروں سے اسی طرح ایگری کلچرل انکم ٹیکس وصول کیا جائے جیسے دیگر لوگ انکم ٹیکس کی ادائیگی کرتے ہیں۔ سٹیٹ سیکٹر کے ساتھ ساتھ پرائیویٹ سیکٹر میں صنعت وحرفت کے کارخانوں کی تعمیر کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ کاشت کاروں، مزدوروں اور سرکاری ملازمین کے حقوق کا تحفظ کیا جائے۔ ان کی کم سے کم اُجرت کا تعین کیا جائے۔

۸) مارکیٹ اکانومی کے فروغ کی خاطر بنک کے منافع کو ربا یا سود کی ذیل میں تصور نہ کیا جائے۔

ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ:

"اقبال کی یہ اسلامی ریاست محض تخیل کی صورت میں بعض کتب کے اوراق کی زینت ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ آزادیِ اجتہاد کی جو راہ اقبال نے دکھانے کو کوشش کی ہے اسے قبول کرنے کے لیے فی الحال مجموعی طور پر مسلمان تیار نہیں۔"(۴۰)

مندرجہ بالا بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ پارلیمنٹ سسٹم، عوام کی (اکثریت کی) رائے دہی، حریت ومساوات، اخوت ووحدتِ انسانی اسلام کی جمہوری روح کے عین مطابق ہیں۔ انہی اصولوں کی دعویدار جدید مغربی جمہوریت بھی ہے۔ مغرب میں جدید جمہوریت کا سیاسی ادارہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے ادیبوں اور فلسفیوں کے آزادی ومساوات کے تصورات پر مبنی ہے۔ اس لیے آزادی اور مساوات جمہوریت کے نظامِ فلسفہ میں بنیادی قدروں کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہ اصول بالخصوص فرانسیسی انقلاب اور پھر امریکہ کی آزادی کے حوالے سے جانے جاتے ہیں۔ یورپ میں جمہوریت کو نہ صرف نظامِ سیاست اور طرزِ حکومت کے طور پر اختیار کیا گیا بلکہ سماجی زندگی اور عمرانی

اداروں میں بھی جمہوری قدروں کو فروغ حاصل ہوا۔ اقبال کے نزدیک اسلام کے تصور جمہوریت کی تعمیر و تشکیل میں بھی آزادی و مساوات کی تمدنی قدروں کا احسان خشتِ اول کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح اقبال کے نزدیک "اتحاد و اتفاق و آرائے جمہور ملت" کا بنیادی اصول اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ "کثرت ملت اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدائے علیم و حکیم کی نگاہ میں بھی مستحسن ہو جاتا ہے........ غالباً پیغمبر خدا ﷺ کی اس حدیث کی سند پر امام اشعری نے اپنے اس سیاسی مسلمہ کی بنیاد رکھی کہ "ملتِ اسلامیہ بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق و مجتمع نہیں ہو سکتی۔ (۴۱) یہ اتفاق رائے بمعنی کثرت رائے سیاسی و معاشرتی جمہوری نظام میں اساسی قدر کی حیثیت رکھتا ہے۔ عہد جدید کی سب سے طاقتور اور جمہوریت کی علمبردار ریاست امریکہ کو اس بات پر فخر و ناز ہے کہ وہاں اس چیز کو ایک عقیدے کی حیثیت حاصل ہے کہ اکثریت ہمیشہ صحیح ہوتی ہے۔ (۴۲) ہمارا المیہ یہ ہے کہ سیاسی آزادی کے ان بنیادی اصولوں کو یعنی Liberty (آزادی)، Equality (مساوات)، Fraternity (اخوت نوع انسانی) کو ہم انقلاب فرانس اور امریکہ کے مجسمہ آزادی کے حوالے سے تو جانتے ہیں لیکن اسلام کے حوالے سے نہیں پہچانتے۔ جمہوریت یا سیاسی آزادی کے یہ اہم اصول عین اسلامی ہیں۔ جو اب مغرب کے زیر اثر عالم اسلام میں رو پذیر ہو رہے ہیں۔ چنانچہ اقبال ان اثرات کے لیے مغرب کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔

> "ہم اس اثر کے لیے، جو مغربی سیاسیات کا اس وقت ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے، اہل مغرب کے ممنون و شکر گزار ہیں۔ اس اثر کی بدولت اس زمانے میں اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار پیدا ہو رہے ہیں.... لیکن ان تمام مصلحین (ایران، ترکی) کو میں یہ رائے دوں گا کہ ان کے لیے اشد ضروری ہے کہ اپنے لوگوں کی اس قدامت پسندی کو جو قدرۃً ان سے بدظن ہے، صدمہ پہنچائیں۔ وہ اسلامی آئین سیاسی کے اصولوں کا بغور و خوض مطالعہ فرمائیں اور اگر اس طرح جمہور پر ثابت کر دیں اور ان کو یہ یقین دلا دیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں فی الحقیقت عین اسلامی ہیں، اسلام ہی کا مقصود و منتہا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصولوں پر مبنی ہے اور انہی کا مقتضی ہے، تو وہ یقیناً جمہور و عامۃ الناس کو زیادہ متاثر کر سکیں گے۔ اور ان کو مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادہ کر سکیں گے۔ (۴۳)

گویا اسلامی اور مغربی تہذیبوں کے جمہوری تصورات کا یہ نقطہ اتصال ہے جس سے دونوں تہذیبیں ایک دوسرے سے استفادہ کر سکتی ہیں۔ تاہم جمہوریت کے حقیقی روح اقبال کو نہ مشرق میں نظر آتی ہے نہ مغرب میں۔ اقبال ہر قسم کی آمریت کے خلاف تھے کیونکہ ان کے نزدیک ایسے نظام اللہ کی مطلق حاکمیت کے تصور یا اسلام کی تعلیمات کے منافی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اسلام کے روایتی تصور خلافت (ریاست) کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اور اسے اسلام میں امپیریلزم کا دور قرار دیتے ہیں جو اموی دور سے شروع ہوا اور تا حال کسی نہ کسی روپ میں جاری ہے۔ جہاں تک مغرب کا تعلق ہے تو جیسا کہ ڈاکٹر تحسین فراقی کے حوالے سے درج کیا گیا ہے کہ اقبال مغربی جمہوریت کی روح یعنی

حریت فکر و عمل کو بحیثیت ایک اصول کے اسلام سے ہم آہنگ پاتے ہیں۔ مگر ان اصولوں کی عملی صورت مغرب میں بھی موجود نہیں ہے۔ اس طرح مغرب کی جدید لبرل جمہوریت بھی ملوکیت کا روپ اختیار کر لیتی ہے اور یہیں سے اسلامی اور مغربی جمہوریت میں مطابقت و مشارکت کا فقدان شروع ہو جاتا ہے۔ مغربی جمہوری نظام چنگیزی نظام کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور اقبال نے جہاں کہیں بھی جمہوریت پر تنقید کی ہے وہ حقیقی جمہوریت یا جمہوریت کی حقیقی روح پر نہیں کی بلکہ مغربی جمہوریت کے اس چنگیزی نظام یا ملوکانہ روپ پر کی ہے اور بقول ڈاکٹر جاوید اقبال جمہوری طرز حکومت پر ان کے اعتراضات خالصتاً اخلاقی و اصولی اور منصفانہ حیثیت و نوعیت کے حامل ہیں۔ (۴۴)

اقبال ہر اسلامی ملک میں فرداً فرداً ایسی جدید جمہوری حکومت کے قائل ہیں جو اگر خلیفہ کا انتخاب بھی کرے تو وہ کسی صورت میں عام آدمی سے برتر اور ممتاز نہ ہو۔ اس جمہوری مملکت میں وہ مذہب و سلطنت کا افتراق کسی صورت گوارا نہیں کرتے۔ ان کی یہ رائے مذہب و اخلاق اور عوام کے ضمیر کی آواز ہے۔ جہاں اخلاقیات کا اصول کارفرما ہو وہاں عوام سرمایہ داروں کے ہاتھوں کھلونا بن جاتے ہیں۔ یورپ کی سرمایہ دار جمہوریتوں کا مشاہدہ کر کے اقبال کا یہ تصور پختہ ہو چکا تھا۔

جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

بال جبریل / کلیاتِ اقبال اردو ص ۷۳ / ۵۰۱

جب مذہب و اخلاق سے کنارہ کشی کی جائے گی تو لامحالہ اس میں ابلیسیت پیدا ہو گی۔ اسی ابلیسیت کی وجہ سے "سیاسیاتِ افرنگ" رب کائنات کی (اسلامی سیاسیات کی) حریف ہے۔ (ضربِ کلیم / کلیاتِ اقبال اردو، ص ۲۵۴ / ۱۵۴)

اقبال جب مغربی جمہوریت پر تنقید کرتے ہیں تو دراصل اس کی اصلاح کا خواب دیکھتے ہیں اور اس نام نہاد ملوکانہ جمہوریت کو حقیقی یا روحانی جمہوریت میں ڈھال دینا چاہتے ہیں۔ اس لیے "خلافت" (اسلامی جمہوریت) روحانی جمہوریت کا نام ہے اور مغربی جمہوریت ملوکیت کا۔

خلافت بر مقام ما گواہی است — حرام است آنچہ برما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر و است و نیرنگ — خلافت حفظ ناموسِ الٰہی است

(ارمغان حجاز / کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۲ / ۹۰)

مغرب کا یہ جمہوری نظام رنگ و بو کا ایک قفس ہے یعنی نظاہر جمہوریت بباطن قیصریت۔

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو — آہ اے ناداں! قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

(بانگ درا / کلیات اقبال اردو، ص ۲۹۱ / ۲۷۵)

مغربی اور اسلامی جمہوریت کے فکری محرکات میں نمایاں فرق ہے۔ مغربی جمہوریت کے پس منظر میں سیکولر طرزِ فکر کارفرما ہے جبکہ اسلام کے پس منظر میں روحانی طرزِ فکر موجود ہے۔ مغربی جمہوریت صنعتی انقلاب کے بعد مدون ہونا شروع ہوئی۔ ایسی جمہوریت جس میں دین و سیاست کی علیحدگی اور نتیجتاً مادیت کے محرکات بنیادی طور پر کارفرما تھے۔ اٹھارہویں صدی کے انقلابِ فرانس میں مساوات، آزادی اور اخوت کے تین دلکش نعروں کو مغربی جمہوریت نے اصولوں کی حد تک اور ایک درجے میں عمل کی حد تک اپنایا۔ اور یہی اصول اقبال کے نزدیک باعث کشش بھی ہیں لیکن ان اصولوں کے باوجود جب اقبال اپنی روحانی جمہوریت پر اصرار کرتے ہیں تو اس لیے کہ مغرب کے ان اصولوں کی فکری بنیادیں مادیت اور معیشت پر استوار ہیں۔ جس کی وجہ سے یہ جمہوریت قیصریت اور سرمایہ داری میں بدل جاتی ہے۔ اور اسی لیے اقبال اس کی اصلاح کر کے اسے روحانی جمہوریت میں ڈھال دینا چاہتے ہیں۔ اقبال اسلامی جمہوریت اور مغربی جمہوریت کے متصادم فکری پس منظر کی نشاندہی کرتے ہوئے ایک مضمون نما شذرے "اسلامی جمہوریت" میں اسلامی اور یورپی جمہوریت کا تقابل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"مغربی جمہوریت یورپی معاشروں کی معاشی نشاۃ الثانیہ کے نتیجے میں پیدا ہوئی مگر مسلم جمہوریت معاشی توسیع کے نتیجے میں نہیں بلکہ ایک اصولِ روحانی کے طور پر مدون ہوئی اور اس کا مقصد فرد کے مخفی امکانات کو ارتقا بخشنا تھا (۲۵)

یہی وجہ ہے کہ مغربی جمہوریت کا سب سے بڑا نقص انسانیت اور اخلاقیات کا فقدان ہے۔

یہاں جدید مغربی جمہوری ریاست کی تین بنیادی خصوصیات کا تذکرہ کرنا ضروری ہے۔ بین الاقوامی قوانین کے تحت کسی ریاست کے آزاد تصور کیے جانے کے لیے تین شرائط کا ہونا ضروری ہے۔ (i) وہ قومی (نیشنل) ہو۔ (یعنی مخصوص قومیت پر مشتمل ہو) (ii) علاقائی (ٹیری ٹوریل) ہو (یعنی علاقائی حدود متعین ہوں) (iii) مقتدر (ساورن) ہو (یعنی مکمل طور پر بااختیار ہو)۔ اسلامی ریاست میں یہ تینوں خصوصیات موجود ہیں اور اقبال کے نزدیک ان تینوں اصولوں کی بنیاد رسولِ اکرم ﷺ کے ارشادات پر قائم ہے یعنی یہ کہ اللہ کی حاکیت اعلیٰ اسلامی ریاست کے مقتدر ہونے کی رشتے میں حائل نہیں۔ کیونکہ بدلتے ہوئے حالات میں اجتہادات کی اجازت اسلامی ریاست کو حاصل ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ نے قومیت کی بنیاد اشتراکِ ایمان یا اُمّہ کے تصور پر قائم کی جو بالآخر تمام انسانیت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یہ علاقائی حدود پر مشتمل بھی ہوتی ہے لیکن محض جغرافیائی حد تک۔ انسانی و اخلاقی اصولوں کے اعتبار سے دوسری علاقائی حدود سے بھی ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی علاقائی حدود اور قومیت کے تصور میں مذہبی آزادی کا عنصر لازمی جزو ہے۔ اسی طرح اسلامی ریاست کا تصور جدید مغربی ریاست کی طرح مکمل طور پر بااختیار ہے لیکن اصل حاکیت اللہ تعالیٰ کی ہے۔ اس لیے اس کا اختیار حدود میں ہے۔ وہ قومیتوں پر مشتمل ہونے کے باوجود کسی خاص قومیت یعنی رنگ، نسل، زبان وغیرہ پر مشتمل نہیں ہے کیونکہ وہ

بین الاقوامی ہے اور مختلف قومیتوں کے ادغام سے وجود میں آتی ہے۔ وہ علاقائی حدود کی حامل ہونے کے باوجود ان حدود سے آزاد ہے کیونکہ وہ عالمی یا بین الاقوامی ریاست ہے۔(۴۶)

اسلامی اور مغربی جمہوریت میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ کا سرچشمہ اسلامی جمہوریت میں اللہ کی ذات ہے جبکہ مغرب میں عوام۔ اقبال کے یہ چند جملے ان کے فلسفہ جمہوریت میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔

بطور اساس ریاست اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کہ توحید کا اصول ہماری حیات عقلی و جذباتی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت اختیار کر لے، کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔ پھر چونکہ ذاتِ الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت ہی فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔'(۴۷)

اقتدار کا یہ نظریہ مغرب کے نظریہ اقتدار سے بالکل مختلف ہے اس نقطہ نظر کے تحت پارلیمان کی مکمل خودمختاری (یا مادر پدر آزادی) کا کوئی تصور نہیں رہتا کیونکہ یہاں پارلیمان یا اسمبلی یا شوریٰ حاکمیتِ الٰہی یا فرمان خداوندی کی پابند ہے۔ جبکہ مغرب کی پارلیمانی جمہوریت میں منتخب نمائندوں یا اسمبلی کو جملہ امور کے بارے میں فیصلہ کرنے کا مکمل حق حاصل ہے حتیٰ کہ ان اخلاقی اقدار کو بھی چیلنج کیا جاسکتا ہے جو فطرت صحیحہ کے عین مطابق اور معاشرتی ارتقا کے لیے ضروری ہیں۔ چنانچہ روسو جو صحیح معنوں میں مغرب کی جدید جمہوریت کے "معاہدہ عمرانی" کا قائد ہے اس کا یہ جملہ قابل توجہ ہے۔

"ہر وہ قانون جس کی تصدیق قوم نے بذات خود نہ کی ہو باطل ہے۔ وہ قانون ہے ہی نہیں"(۴۸)

چونکہ مغربی جمہوریت میں اقتدار کا ماخذ عوام یا مشیت عامہ سمجھی جاتی ہے جو کثرت رائے سے منتخب ہوتی ہے اس لیے وہی افعال کے اخلاقی و غیر اخلاقی ہونے کا تعین کرنے کا مجاز ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ:

"اس اصول کے تحت بعض مغربی پارلیمانوں نے ہم جنسی کے غیر فطری فعل کو جسے معاشرے میں نا قابل قبول تصور کیا جاتا ہے۔ اب منتخب پارلیمان کے منظور شدہ قانون کے تحت اسے قانونی تحفظ فراہم کر دیا گیا ہے اور اسے ایک عام معاشرتی قدر قرار دے دیا گیا ہے"(۴۹)

اسلامی تہذیب میں کسی منتخب نمائندے یا حکومت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ رائے شماری یا اکثریتی ووٹ کے ذریعے اعلیٰ انسانی اور اساسی اقدار کو بدل سکے۔ اسلامی حکومت کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ فرمانِ الٰہیہ کی جدید تقاضوں کے تحت اخلاقی و اسلامی اصولوں کے اندر رہتے ہوئے تشریح کرے اور عمل درآمد کرائے۔ مغرب کے اس جدید "معاہدہ عمرانی" کے علمبرداروں میں ہابز اور لاک کے علاوہ روسو ہے جس نے عوام کو اقتدار و حقوق کا سرچشمہ قرار دیا۔ اس کی کتاب "معاہدہ عمرانی" انقلاب فرانس کی انجیل خیال کی جاتی ہے۔ روسو کی تعلیم سے انقلاب فرانس کے بیشتر قائد متاثر تھے اسی تعلیم پر بعد میں جدید جمہوری حکومتوں کے نظام فکر مبنی قرار پایا۔(۵۰)

اس سسٹم میں انسانی ضمیر کی آواز اکثریت کے تلے دبا دی جاتی ہے جبکہ مشیت عامہ کی بجائے اگر حاکمیت کے ماخذ ذات باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو یہ حاکمیت یا اقتدار اعلیٰ پارلیمان کی خودمختاری اور آزادی کے راستے میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتی۔ بلکہ اس کے برعکس وہ اجتہاد کی بدولت اپنی اعلیٰ ترین فطرت (اعلیٰ ترین اوصاف) کے ذریعے سے مسلسل تغیر پذیر رہتی ہے۔ یوں انسانی ضمیر کی آزادی کا اصول بھی قائم رہتا ہے اور ملک کی ترقی کے راستے بھی مسدود نہیں ہوتے۔ اقبال کے یہ اشعار اسی اسلامی نظریے کی روح کو آشکار کرتے ہیں۔

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے ‌ ‌ ‌ ‌ حکمراں ہے اک وہی، باقی بتانِ آزری

"(بانگ درا / کلیات اقبال اردو، ص ۲۹۰/ ۲۷۴)

پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

(ارمغان حجاز کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۱۰/ ۱۸)

وہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں ‌ ‌ ‌ ‌ تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

(بال جبریل / کلیات اقبال، اردو، ص ۷۱۰/ ۱۲۳)

جب عوام ہی اقتدار حاکیت کا سرچشمہ مطلق قرار پائے تو ظاہر ہے اکثریت کے فیصلے ہی درست سمجھے جائیں گے چاہے وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر غلط ہی کیوں نہ ہوں اور اکثریت کی ذہنی اہلیت وصلاحیت چاہے کیسی بھی ہو۔ اس کے نتیجے میں انسانی ضمیر کی وہ آواز جو ہمیشہ سچائی کی تائید میں بلند ہوتی ہے اکثریت کے استبداد تلے دب جائے گی۔ یہ اسلامی اور مغربی جمہوریت میں بنیادی فرق ہے۔ جدید جمہوری نظام کا سب سے بڑا سقم یہ ہے کہ اس میں انتخابات کی بنیاد ووٹوں کی گنتی پر ہوتی ہے۔ اس گنتی میں ایک صحیح اور مناسب امیدوار محض ایک ووٹ کم پڑنے سے ایک غلط، بدمعاش امیدوار کے مقابلے میں ہار سکتا ہے۔ جس سے جمہوری نظام سرمایہ دارانہ اور ملوکانہ استبداد میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسلام عام آدمی کی صلاحیت کا منکر نہیں اور نہ ان پر ووٹ دینے یا آزادیِ رائے کا حق استعمال کرنے پر پابندی لگاتا ہے۔ اسلام کے نزدیک ہر بنی آدم عزت و تکریم کا حق دار ہے۔ نیٹشے نے تو عوام کو "انام" اور جمہوریت کو نخول کی حکمرانی" کہہ کر ادنیٰ طبقے کے فرد سے اظہار نفرت کر کے تمام اختیارات فوق البشر (اشرافیہ) کے سپرد کر دیے تھے (۵۱) لیکن اسلام عوام کے بارے میں ایسا کوئی پست خیال نہیں رکھتا۔

"اسلامی جمہوریت ایک روحانی اصول ہے جس کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ ہر انسان چند بالقوۃ صفات کا حامل ہے جو ایک خاص قسم کی سیرت کی تشکیل سے بروئے کار آسکتی ہیں۔ اسلام کے ابتدائی دور میں جن لوگوں نے بہترین کارنامے پیش کیے وہ بھی عوام ہی تھے۔" (۵۲)

لیکن اسلام میں انتخابی اداروں اور منتخب نمائندگان دونوں کچھ شرائط کے تحت الیکشن میں حصہ لیتے ہیں (جیسا کہ امیدوار اور ووٹرز کی اہلیت کی شرائط کے بارے میں الماوردی کے حوالے سے اقبال کے خیالات بیان کیے گئے

ہیں)۔ پروفیسر ڈاکٹر محمود علی ملک نے اسلام کے اس تصور کی اقبال کے حوالے سے وضاحت اس طرح کی ہے:

"دوسرا بڑا فرق (اسلامی اور مغربی تصور جمہوریت میں) انتخابی اداروں اور منتخب نمائندگان، دونوں کی شرائط کے بارے میں ہے۔ اسلامی معاشرے میں ہیئتِ حاکمہ کا انتخاب کچھ ایسی شرائط کی بنیاد پر ہوتا ہے جو مروجہ اصولوں کے مطابق طے شدہ ہے۔ یہ اصول بالغ رائے دہی کے انتخاب کے سلسلے میں واضح طور پر اس طرح نافذ ہوگا کہ رائے دہندہ یعنی ووٹر: (الف) صائب الرائے ہو۔ (ب) مسائل اور ذمہ داریوں سے پوری طرح آگاہ ہو۔ صرف اسی صورت میں وہ سوجھ بوجھ پر مبنی اپنی باخبر رضامندی یا رائے کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس لیے معلوماتِ عامہ اور تعلیم از بس ضروری ہے۔ لہٰذا رائے دہندہ جو انتخابی عمل میں حصہ لے گا اس کی ذہنی استعداد لازمی اور بنیادی بات ہے اور یہ اسلامی جمہوریت کا اہم جزو ہے۔ اس طرح اسلامی معاشرے میں ہر شہری کو ریاست کے فوائد میں تو برابر کا حصہ ملتا ہے لیکن وہ ریاست کے امور نظم و نسق میں پوری طرح برابر کا شریک نہیں ہوتا۔ انتخابی ادارے اور منتخب نمائندگان دونوں اس مقصد کی خاطر مکمل طور پر موزوں ہیں۔ یعنی سوجھ بوجھ کے حامل، صحیح رائے دینے کے اہل، قیادت کی صلاحیتوں اور امانت و دیانت کی خوبیوں سے بہرہ ور اور اسلامی معاشرتی اقدار پر یقین رکھنے والے ہوں۔ یہ افراد جمہور کے آقا نہیں بلکہ خادم ہوتے ہیں۔ اور جو ذمہ داریاں قبول کرتے ہیں ان کے عوض کسی خصوصی رعایت یا منفعت سے مستفید نہیں ہوتے۔ جمہوری ریوڑ کا طرزِ عمل جو بغیر کسی تعلیمی پس منظر، ذہنی و عقلی معیار کی بجائے محض عمر پر مبنی ہو (یعنی محض بالغ رائے دہی پر) وہ اقبال کے نزدیک جمہوری تصور سے فروتر ہے۔" (۵۳)

ایسی جمہوریت کے انعقاد پر ہر طرف جھوٹ اور منافقت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ ان حالات میں برسرِ اقتدار طبقے کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ اپنا اقتدار قائم رکھیں۔ ان کا بیشتر وقت اسی کوشش میں گزرتا ہے اور قوم کے اجتماعی مسائل کے حل کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتا۔ اکثریت کے اس استبداد یا ووٹنگ کے اس سسٹم میں انتخاب کنندہ (ووٹر) سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں کھلونا بن کر رہ جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل قطعے میں "غلام پختہ کارے شو" اور "دوں فطرتاں" محض طنزیہ اہمیت رکھتے ہیں۔ ان سے مراد ایسے نظام کے طرف اشارہ ہے جس میں ووٹر محض سرمائے کے استحصال کا نشانہ بن کر رہ جاتا ہے (۵۴)

متاعِ معنیِ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی؟ ‏ ‏ ‏ زموراں شوخیِ طبعِ سلیمانے نمی آید
گریز از طرزِ جمہوری، غلامِ پختہ کارے شو ‏ ‏ ‏ کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمی آید

(پیامِ مشرق/ کلیاتِ اقبال، فارسی ۲۰۵/۱۳۵)

اسی طرح کا ایک اور قطعہ ہے:

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش ‏ ‏ ‏ ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں ‏ ‏ ‏ بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

(ضربِ کلیم/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۳۵/۳۰۵)

گزشتہ صفحات میں اقبال کے خیالات کا مطالعہ کیا جا چکا ہے کہ عوام خلیفہ کو معزول بھی کر سکتے ہیں۔ اور خلیفہ کی حیثیت عوام کے ایک خادم کی ہے۔ اس خیال کی روشنی میں "اس قطعے کے بجز اس کے کیا معانی ہو سکتے ہیں کہ یہ اشارہ سرمایہ دار عمومیت کی طرف ہے جو اگر زمامِ کار مزدور جماعت کے ہاتھوں میں بھی سپرد کر دے پھر بھی سرمائے کے داؤ پیچ میں ایسی گھری ہوئی ہوتی ہے کہ جاوا اور ہند چینی میں بمباری کو اپنا فرض سمجھتی ہے۔" (۵۵) اس کی تازہ مثال امریکہ کی "لبرل جمہوریت" ہے جو دہشت گردی کو ختم کرنے اور جمہوری حکومتوں کو لانے کے لیے افغانستان اور عراق کی اینٹ سے اینٹ بجانا اور فلسطینیوں کی نسل کشی میں اسرائیل کی مدد کرنا اپنا فرض سمجھتی ہے۔ اس آئین جمہوری کے ذریعے فرنگ نے دیو استبداد کی گردن سے رسی کھول دی ہے۔ جمہور کی حیثیت ایک تلوار کی ہے اگر یہ تلوار حق و باطل کی تمیز کے بغیر استعمال ہونے لگے تو استحصال اور خود غرضی کے ذریعے تباہی یقینی ہے۔

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است — رسن از گردنِ دیوے کشاد است
زمن دہ اہلِ مغرب را پیامے — کہ جمہور است تیغِ بے نیامے
چہ شمشیرے کہ جانہا می ستاند — تمیزِ مسلم و کافر نداند

(گلشن راز جدید / کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۶۷، ۱۶۸/ ۵۵۹، ۵۶۰)

مغربی جمہوریت کے بارے میں اقبال کا زیادہ تر اختلاف انہی دو امور (اقتدارِ اعلیٰ، اکثریت کا استبداد) کی وجہ سے ہے انہی کی وجہ سے مغربی جمہوریت "چنگیز سے تاریک تر" اور جمہوری تماشا بن کر رہ گئی ہے۔ یہی جمہوریت جو حقوقِ انسانی، مساوات، بھائی چارے اور آزادیٔ خیال کی علمبردار بن کر ابھری تھی آج ملوکیت و سامراجیت کے بدترین مناظر پیش کر رہی ہے۔ ہمارے عہد میں اس تازہ ترین مثال امریکہ کی لبرل جمہوریت ہے جس نے دنیا کو زندہ کرنے کی بجائے مردہ کر دیا ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ خود امریکی دانشور نوم چومسکی نے امریکہ اور بڑی طاقتوں کی خواہش اقتدار اور منافقانہ پالیسیوں کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے۔ نوم چومسکی طاقت کے تاریک رخ کو بڑی حقیقت پسندی سے واضح کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک امریکہ کا دوست وہ ہے جو اُس کی خواہشات کے مطابق کام کرے۔ ہر موڑ پر اُس کی حمایت کرے اور وفاداری کا دم بھرے۔ اُس کے نزدیک امریکن پالیسی کا بنیادی عنصر وفاداری اور اطاعت ہے۔ امریکہ کی تمام تر پالیسیاں اور تمام تر جمہوریت اقتدار اور ذاتی مفادات کے گرد گھومتے ہیں۔ (۵۶) اپنے اس جمہوری نقطہ نظر کے تحت اس کی حکمت عملی یہ ہے کہ دنیا میں بظاہر قومی و تہذیبی اکثریت اور تنوع کو فروغ دے کر اور یہ یقین دلائے کہ مختلف اقوام اپنی اپنی تہذیب، کے مذہب اور اقدار کے مطابق زندگی گزارنے میں آزاد ہیں۔ مگر یہ سب تہذیبی اقدار اس کے عسکری اقتدار و قوت کے غلبے میں دب کر ثانوی حیثیت اختیار کر جائیں۔

آج اگر مسلمان اقوام مغربی اقوام سے بظاہر آزاد ہیں تب بھی ان مغربی طاقتوں نے اقتصادی طور پر انہیں اپنا

غلام بنا رکھا ہے۔ طاقتور اقوام نے ویٹو کا حق اپنی ہر جارحیت کے لیے اپنے اپنے پاس محفوظ کر لیا ہے جسے بے دریغ استعمال کیا جاتا ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرام نے درست لکھا ہے کہ:

"اگر صرف ویٹو کے استعمال کے تناظر ہی میں دیکھا جائے تو ان سپر طاقتوں کی جمہوریت، رواداری، حقوقِ انسانی کی پاسداری، آزادی، برادری اور برابری کے دعوے انسانیت کے ساتھ مذاق ہیں۔ نیو ورلڈ آرڈر انسانیت کے ساتھ سب سے بڑا مذاق ہے۔ یہ جمہوریت کی مکمل نفی ہے اس کی موجودگی میں حقوقِ انسانی کے ادارے کوئی حقیقت نہیں رکھتے یہ محض طاقتور کی چیرہ دستی کا اعلان ہے اور نطشے کی خواہشات کا عکاس ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ موجودہ جمہوریت کے ضمیر میں بھی خالص توسیع پسندی کا جذبہ کارفرما ہے۔" (۵۷)

اس اعتبار سے اقبال کا یہ فیصلہ درست ہے کہ:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری

(بانگِ درا/ کلیات اقبال اردو، ص۲۹۰/ ۲۴۷)

اور ان کا افسوس یہ بھی درست ہے:

وائے بر دستورِ جمہورِ فرنگ — مردہ تر شد مردہ از صورِ فرنگ

(جاوید نامہ/ کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۶۰/ ۷۶)

حوالہ جات وحواشی:

1) فراقی، تحسین، جہاتِ اقبال، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۵۴۔
2) محمد اقبال۔ مقالات اقبال، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۲۶، ۱۲۷۔
3) عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۱۰۶۔
4) محمد اقبال۔ مقالات اقبال، مقالاتِ اقبال (خلافت اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۲۷۔
5) ایضاً، ص، ۱۳۱، ۱۳۲۔
6) محمد اقبال۔ حرف اقبال، (پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب")، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ایم ثناء اللہ خان، انشاء پریس، لاہور، ۱۹۵۵ء، ص ۱۵۶۔
7) محمد اقبال، مقالات اقبال، (خلافت اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۲۸، تا ۱۳۰۔
8) تحسین، فراقی، جہاتِ اقبال، ص ۵۴۔
9) محمد اقبال۔ مقالات اقبال، (خلافتِ اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۳۴۔
10) ایضاً۔

۱۱) ایضاً۔

۱۲) ایضاً،ص،۱۳۶۔

۱۳) ایضاً،ص،۱۳۷۔

۱۴) ایضاً،ص،۱۳۵۔

۱۵) ایضاً،ص۱۲۸۔

۱۶) ایضاً،ص۱۳۹۔

۱۷) ایضاً،ص۱۳۹۔

۱۹) ایضاً،ص۱۴۱۔

۲۰) ایضاً،ص۱۴۹۔

۲۱) ایضاً،ص۱۴۹۔

۲۲) مودودی،سیدابوالاعلیٰ، خلافت و ملوکیت، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، ۲۰۰۵ء،ص۱۵۹۔
مودودی نے تفصیل سے خلافت وملوکیت کے فرق، تاریخ اسلام میں ملوکیت کی پیدائش کے عوامل اوراثرات پر بحث کی ہے۔ دیکھیے۔ مندرجہ بالا کتاب کا باب چہارم اور باب پنجم۔

۲۳) محمداقبال، مقالات اقبال، (خلافت اسلامیہ)، مرتبہ، عبدالواحد معینی، سید،ص ۱۵۰۔

۲۴) ایضاً،ص۱۵۱۔

۲۵) محمداقبال، مقالات اقبال، (پنڈت جواہرلال نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۴۔

۲۶) محمداقبال، مقالات اقبال (پنڈت جواہرلال نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتبہ، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۴۔

محمداقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۲۴۳۔

۲۷) محمداقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۴۴۔

۲۸) ایضاً،ص ۲۴۵۔

۲۹) ایضاً،ص ۲۴۳۔

۳۰) ایضاً،ص ۲۳۸۔

۳۱) ایضاً،ص ۲۷۷۔

۳۲) محمد اقبال۔ حرف اقبال (خطبہ الٰہ آباد)، مرتب، لطیف احمد شروانی، ص ۲۷۔

۳۳) محمد اقبال۔ مقالات اقبال (ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر)، مرتب، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۵۸۔

۳۴) تفصیل کے لیے دیکھیے: محمد اقبال، حرف اقبال، (پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب)، مرتب، لطیف احمد شروانی، ص ۱۵۵، ۱۵۶۔

۳۵) محمد اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۶۸۔

۳۶) ایضاً، ص ۲۶۸۔

۳۷) ایضاً، ص ۲۷۹۔

۳۸) ایضاً، ص ۲۷۰، ۲۷۱۔

۳۹) محمد اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۷۱۔

۴۰) جاوید اقبال، اپنا گریباں چاک، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۲۰۰۳، ص ۲۸۱۔

یہ نکات اقبال کے خطبات، خطبہ الٰہ آباد، احمدیت اور اسلام اور خطوط سمیت دیگر نثری تحریروں اور ۱۴ اشعار سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اقبال کی جدید اسلامی جمہوری فلاحی ریاست کے خاکہ کی طرف اشارے ڈاکٹر جاوید اقبال نے آسان لفظوں میں مگر عالمانہ و مختصر انداز میں اپنی مختلف کتابوں میں کیے ہیں۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے:

مئے لالہ فام، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۵۴ تا ۲۵۶۔

افکار اقبال، تشریحات جاوید، ص ۱۱۸ تا ۱۲۰۔

اپنا گریباں چاک، ص ۲۷۸ تا ۲۸۳۔

مضمون "اقبال اور امت مسلمہ اکیسویں صدی میں، مشمولہ" سہ ماہی ادبیات، جلد ۱۷، شمارہ ۶۸، ۲۰۰۵، ص ۱۸۵ تا ۱۹۶۔

۴۱) محمد اقبال، مقالات اقبال (خلافت اسلامیہ) مرتب، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۲۷۔

42. Brinton, C, "The Shaping of the Modern Mind, Mentor Books, New York, 1956, PP.191

۴۳) محمد اقبال، مقالات اقبال (خلافت اسلامیہ) مرتب، عبدالواحد معینی، سید، ص ۱۵۱، ۱۵۲۔

۴۴) جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۱۰۵۵۔

۴۵) بحوالہ تحسین فراقی، جہات اقبال، ص ۳۵، ۳۶۔

۴۶) ان مباحث کے لیے مندرجہ ذیل ماخذات سے استفادہ کیا گیا ہے:

جاوید اقبال، زندہ رود، ص ۳۱۵۔

جاوید اقبال، ڈاکٹر، "فکرِ اقبال اور امت مسلمہ اکیسویں صدی میں" مشمولہ، سہ ماہی ادبیات، ص ۱۹۱۔

۴۷) محمد اقبال۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (خطبہ ششم)، ترجمہ، نذیر نیازی، سید، ص ۲۲۷۔

۴۸) روسو، معاہدہ عمرانی، ترجمہ، محمود حسین خان، ڈاکٹر، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۲۰۰۸ء۔ ص ۱۸۱۔

۴۹) محمود علی ملک، مغربی جمہوریت اور اسلام..... اقبال کا نقطہ نظر" بزم اقبال، لاہور ۲۰۰۰ء، ص ۹۔

۵۰) یوسف حسین خان، روحِ اقبال، القمر انٹرپرائزز، لاہور، ۱۹۹۶ء۔ ص ۲۷۶، ۲۷۷۔

۵۱) بحوالہ تحسین فراقی، جہاتِ اقبال، ص ۳۶۔

52. Nicolson, A.R., "The Secrets of the Self", Sh. Ashraf, Lahore, 1950, PP.19

۵۳) محمود علی ملک، پروفیسر، ڈاکٹر، مغربی جمہوریت اور اسلام..... اقبال کا نقطہ نظر "، ص ۱۰۔

۵۴) عزیز احمد، اقبال۔ نئی تشکیل، ص ۱۱۴۔

۵۵) ایضاً

56. Noam Chomsky, Understanding Power", (Ed), Mitchell, Peter, R., and schoeffel John, PP.154,155

۵۶) اکرام، محمد اکرم، اقبال اور ملی تشخص، بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۲۷۹۔

●○●○●○

ڈاکٹر شازیہ عنبرین

"آفتابِ اقبال"- حیاتِ اقبال کا ایک اہم حوالہ

قومی مشاہیر کی زندگی کی چھوٹی سے چھوٹی تفصیل اور نجی قول وفعل قوم کی امانت اور میراث ہوا کرتے ہیں، ان کی تعلیمات اور شخصی زندگی کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا سکتا۔ ان خیالات وافکار کے لیے ان کی خصوصیت ایک عقبی سرزمین ہوتی ہے۔ جسے جانے بغیر ان کی تعلیمات کا کامل اندازہ لگانا اور اس کی صحیح قدر وقیمت پہچاننا مشکل امر ہوتا ہے کیونکہ ان کی ذات، غیر ذات کا درجہ اختیار کر جاتی ہے۔ ان کے مشاغل، معمولات، دلچسپیاں اور ذاتی سرگرمیاں یہ تمام معاملات معنی خیزی کی سطح پر آجاتے ہیں۔ ان کی خامیاں اور عیوب بھی کسی نوع کی جھجک، شرمندگی کا باعث نہیں بنتے کہ عیوب سے پاک کیا کوئی بشر ہو سکتا ہے؟ جو لوگ اپنے عہد کا استعارہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی ذات اور ذاتی زندگی کے تمام معاملات تک کا مطالعہ اس عہد کا مطالعہ کرنے کے مترادف سمجھا جاتا ہے عظیم انسانوں کی زندگیوں کے کمزور پہلوؤں کا مطالعہ بھی بے معنی نہیں ہوتا بلکہ ان کی تعلیمات کو سمجھنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ علامہ محمد اقبال (1937-1877ء) کی زندگی میں بھی چند ایسے امور ہیں جنہیں بیان کرنے سے عموماً اجتناب کیا جاتا ہے۔ اقبال کی پہلی شادی کا موضوع بھی بعض عقیدت مندوں نے شجرِ ممنوعہ بنا دیا۔ سوانح نگاروں نے اس پہ بات بھی کو تو محض سرسری، تفصیل میں جانے سے بھی اجتناب کرتے رہے۔ ہر جینئس کی زندگی کا جائزہ لیتے وقت ہمیں اس امر کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ عام لوگوں سے اپنے استعداد اور ادراک میں مختلف ہونے کی وجہ سے فطری طور پر وہ اپنے اصول اور میلانات میں بھی عوام سے مختلف ہوتا ہے وراس کے ہر فعل کو مقررہ اصول اور کسی خاص ضابطے کی کسوٹی پر پرکھنا ستم ظریفی ہے۔ وہ اپنے ہم جنسوں سے مختلف ہونے کی وجہ سے یقیناً مختلف معیارِ نقد کا مستحق ہے۔

خاندان کے مختلف افراد کے درمیان یہاں تک کہ ماں بیٹی، باپ بیٹے، بہن بھائی، شوہر اور بیوی میں اختلافات ہر ایک خاندان کا حصہ ہوتے ہیں لیکن معاشرہ کے عام لوگوں میں خاندانی اختلافات منظرِ عام پر لانا پسند نہیں کیا جاتا، جب کہ قومی ہیروز کی نجی زندگی ان کا پیار، محبت، ان کے اختلافات سب قوم کے لئے دلچسپی کا باعث

☆ بعد شکریہ، الماس، شمارہ 11، 2009، ص 315-289۔

ہوتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ کی پہلی شادی کیوں ناکام رہی؟ اس سلسلے میں اکثر ایسی باتیں کہی گئی ہیں جو بالکل بے بنیاد ہیں۔ شادی بیاہ ایک انتہائی نجی معاملہ ہے اس حوالے سے سوانح نگار کی ذمہ داری اگرچہ اس سے زیادہ نہیں کہ اس شادی نے جو بھی صورت اختیار کی اس کی ناکامی کے حقیقی اسباب اور اس باب میں طرفین کی جو روش رہی بقدر ضرورت ٹھیک ٹھیک بیان کردے۔ کئی شادیاں ناکام رہتی ہیں جن میں میاں بیوی اور ان کے عزیز رشتے دار چھوٹی بڑی کئی ایک ناانصافیوں اور غلطیوں کے مرتکب ہو جاتے ہیں اور نہیں بھی ہوتے۔ اس قسم کی نجی بلکہ انتہائی نجی معاملات میں بے جا تجسس، قیاس آرائیوں اور بدگمانیوں سے احتراز واجب ہے لیکن ہوتا یہ ہے کہ بعض طبائع ذاتی مخالفت یا چند نفسیاتی محرکات کے زیر اثر طرح طرح کی باتیں نکالتے ہیں اور سنی سنائی باتوں پر غلط نتائج قائم کر لیتے ہیں۔ بقول رشید احمد صدیقی: جس طرح شرفاء کے محلے میں بعض اوباش ہوا کرتے ہیں جن کا کام تاکنا جھانکنا ہوا کرتا ہے اسی طرح کچھ ادبی اوباش ہوتے ہیں جن کی ساری دلچسپی یہ ہوتی ہے کہ لوگوں کی خالص شخصی زندگی کا کھوج لگایا جائے اور مزے لے لے کر نمک مرچ لگا کر بیان کیا جائے۔ (1)

زندہ رود علامہ اقبال کی سب سے مفصل اور جامع سوانح عمری ہے ڈاکٹر جاوید اقبال زندہ رود (حیاتِ اقبال کا وسطی دور) میں علامہ اقبال کی ازدواجی زندگی کے بحران کا غیر جانبداری سے جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں: "شادی (علامہ اقبال کی پہلی شادی) کی ناکامی کا اصل سبب زوجین کے طبائع کی عدم مناسبت تھا۔ (2) شیخ اعجاز احمد لکھتے ہیں: زوجین کے مزاجوں میں ہم آہنگی نہ تھی۔ مزاجوں کا اختلاف دن بدن بڑھتا گیا، معلوم ہوتا ہے اختلاف گہرے تھے اس لئے مفاہمت کی کوشش کامیاب نہ ہوئی (3) اقبال کی ایک ہمشیرہ کا بیان کہ: اقبال کی بیوی عمر میں ان سے بڑی تھی اس لئے شروع ہی سے طبیعت نہ مل سکی۔" (4) سید نذیر نیازی رقمطراز ہیں: بے شک یہ شادی ناکام رہی لیکن اس کی وجہ ایک ہی تھی اور وہ طبائع کی عدم مناسبت اور القیاس اعلیٰ ہذا خاندانی حالات میں تفاوت۔ (5)

اقبال کی پہلی شادی 1893ء میں ڈاکٹر شیخ عطا محمد (1855-1922) (6) کی سب سے بڑی صاحبزادی کریم بی بی (1874-1947) (7) سے ہوئی۔ شادی کے وقت اقبال کی عمر سولہ برس اور کریم بی بی کی عمر انیس برس تھی۔ اینگلو ورنیکلر کا امتحان پاس کرنے کے بعد اقبال سکاچ مشن ہائی سکول میں زیر تعلیم رہے اور 1893ء میں اسی سکول کی طرف سے انٹرنس کا امتحان دیا۔ ان دنوں سیالکوٹ میں امتحانات کا سنٹر نہیں تھا۔ قریب کے سنٹر گجرات، سری نگر اور لاہور تھے۔ سری نگر اور لاہور دور تھے اس لئے اقبال نے گجرات کے سنٹر سے امتحان دیا۔

اقبال کی کریم بی بی سے نسبت 1896ء کے آغاز میں طے پائی جب وہ نویں جماعت میں پڑھتے تھے۔ یہ رشتہ ایک ایسے شخص کی وساطت سے طے ہوا جو سیالکوٹ میں ملازم تھے اور اس کے دونوں

خاندانوں سے مراسم تھے۔اس شخص کی تحریک پر لڑکے والوں نے سلسلہ جنبانی کی۔ڈاکٹر عطا محمد کے جاہ و حشم، شرافت اور دین داری نے شیخ نور محمد کو بہت متاثر کیا اور یوں یہ رشتہ طے پا گیا۔(9) نسبت ٹھہرنے کے ایک سال بعد 1893ء میں شادی ہوئی۔اقبال اتنی کم عمری میں شادی کے لئے بالکل تیار نہ تھے مگر بزرگوں کے فیصلے کے سامنے سر جھکانا پڑا۔عبدالمجید سالک ذکرِ اقبال میں لکھتے ہیں: جب بارات سیالکوٹ سے گجرات جانے کے لئے تیار ہوئی سہرا بندھ گیا۔اقبال گھوڑے پر سوار ہو گئے تو پاس ہونے کی خوشخبری کا تار آیا(10)

شادی کے بعد پہلے دو سال (1895-1893) علامہ سیالکوٹ میں رہے۔جس دوران انہوں نے ایف اے کا امتحان پاس کیا اور مزید تعلیم کی خاطر 1885ء میں لاہور آ گئے۔لاہور میں چار سال کواڈرینگل ہوسٹل میں گزارے۔کریم بی بی ہوسٹل میں ان کے ساتھ تو نہ رہ سکتی تھیں اس لئے وہ بیشتر وقت اپنے والدین کے ساتھ یا اپنے میکے گجرات میں بسر کرتی تھیں اور بعض اوقات چند ماہ کے لئے سیالکوٹ آ جاتیں۔اقبال گرمیوں کی چھٹیاں عموماً سیالکوٹ میں اپنے والدین کے ساتھ گزارتے اور کبھی کبھار چند ہفتوں کے لیے اپنے سسرال گجرات چلے جاتے تھے۔اس دوران وہ ایک بیٹی معراج بیگم (1915-1896) اور ایک بیٹا آفتاب اقبال (1979-1898) کے باپ بھی بن چکے تھے۔اس صورت حال کو بیگم رشیدہ آفتاب اقبال نے اپنی کتاب اقبال و آفتاب میں اپنے مخصوص اسلوب میں اس طرح بیان کیا ہے:

"اقبال نے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخلہ لے لیا، لاہور رخصت ہو گئے۔اپنی بیوی کو اپنے والدین اور بھائی کے رحم و کرم پر چھوڑ کر چھٹی کے دن سیالکوٹ آتے تھے اور سب سے مل کر واپس چلے جاتے تھے۔ادھر بیوی کی مجبوری وہ کبھی میکے کبھی سسرال۔اسی طرح ان کے دو بچے ہو گئے۔بچوں سے اقبال کو بہت پیار تھا۔ظالم بھائی کی سختی سے ان کا دل کڑھتا تھا لیکن اس کا کوئی حل نہ تھا والدین کی شرافت اور بڑے بھائی کے احسانات تلے دبے ہوئے تھے اور کرتے بھی کیا تعلیم پوری کرنی تھی ایسے حالات میں بیوی بچوں کو پاس رکھنا ناممکن تھا(10)

1900ء سے 1905ء تک کی پانچ سالہ ملازمت کے دوران جب اقبال بھاٹی دروازے والے گھر میں رہائش پذیر تھے، کریم بی بی نے ان کے ساتھ اس مکان میں قیام نہ کیا۔نذیر نیازی کی رائے میں کریم بی بی سے کشیدگی کی ابتدا انہی ایام میں ہوئی(11) اسی زمانے کی غزل کا ایک شعر ہے:

ہو گیا اقبالؔ قیدی محفلِ گجرات کا کام کرتے ہیں یہاں انسان بھی صیاد کا(12)

یہ شعر اقبال کے ابتدائی دور کی ایک غزل کا مقطع ہے۔یہ غزل اقبال کے کسی مجموعہ کلام میں شامل نہیں۔یہ غزل غالباً گجرات کے کسی مشاعرے کے لئے کہی گئی۔پوری غزل گیارہ اشعار پر مشتمل ہے اور

روزگارِ فقیر (جلد دوم) میں صفحہ 301،300 پر درج ہے جب کہ ڈاکٹر منیر احمد شیخ کے مطابق:

"اقبال اور کریم بی بی میں کشیدگی کی ابتداء 1908ء میں ان کی وطن واپسی کے بعد ہوئی اس سے پہلے اگر کوئی اندرونی اختلاف تھا بھی تو اس کا کہیں اظہار نہیں ملتا۔ تاہم 1908ء کے بعد ہمیں اس کا واضح اظہار خطوط کے ذریعے ملتا ہے(13)

یورپ سے واپسی کے بعد اقبال کے لئے سب سے بڑا مسئلہ فراہمی روزگار کا تھا۔ فراہمی روزگار کے ساتھ ساتھ اقبال ازدواجی سکون کی تلاش میں بھی سرگرداں تھے۔ یورپ سے واپسی کے بعد ان کی عمر 32 برس ہو چکی تھی۔ اقبال کے سامنے کامیاب ازدواجی زندگی کی دو مثالیں موجود تھیں ایک آرنلڈ کا گھر اور دوسرے سر اکبر حیدری اور ان کی اہلیہ کی آپس میں وابستگی (14)

یہ زمانہ ان کے لئے بلاشبہ شدید تذبذب اور اضطراب کا تھا۔ انہوں نے اپنے والد شیخ نور محمد (1835-1930) (15) اور بڑے بھائی شیخ عطا محمد (16) سے درخواست کی کہ ان کے بیوی بچوں کو ان کے پاس بھیج دیں۔ وہ بہت تنہائی محسوس کرتے ہیں لیکن ان کے بڑے بھائی کی ضد کی وجہ سے ایسا نہ ہوا۔ وہ یہی کہتے رہے کہ پہلے کچھ روپیہ کما لو فیملی کا خرچ اٹھانے کے قابل ہو جاؤ۔ بیگم رشیدہ آفتاب اقبال لکھتی ہیں:

"جب تک علامہ تعلیم کے سلسلے میں لاہور، انگلینڈ اور جرمنی میں رہے وہ (کریم بی بی) اسی آس اور امید پر زندہ رہیں کہ ایک دن ان کے سرتاج تعلیم ختم کر کے ملازمت یا پریکٹس کریں گے پھر اپنا گھر ہوگا بچے ہوں گے اور ہم سب محبت، پیار سے سکون کی زندگی گزاریں گے لیکن یہ سب امیدیں خاک میں مل گئیں۔ علامہ نے واپس آ کر دوسری اور پھر تیسری شادی کی۔ (علامہ نے یہ شادیاں مجبوری کی حالت میں کیں) کیوں کہ شیخ عطا محمد بڑا خود غرض بھائی تھا۔ ان کے بیوی بچوں پر قبضہ جما کر بیٹھا ہوا تھا اور انہیں لاہور اقبال کے پاس نہیں بھیجتا تھا(17)

لیکن حالات سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی یورپ سے واپسی کے بعد کریم بی بی کچھ عرصہ کے لئے لاہور اقبال کے ساتھ جا کر رہیں اور اس عرصہ قیام کے دوران اقبال اور ان کے درمیان کشیدگی بڑھتی چلی گئی اور مفاہمت کی تمام کوششیں ناکام ہو گئیں اور اقبال نے دوسری شادی کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا۔ نذیر نیازی لکھتے ہیں:

یورپ سے واپسی کے بعد اگرچہ وہ (کریم بی بی) احیاناً لاہور آتیں اقبال ان کا بہت خیال رکھتے مگر ایک دوسرے سے کشیدگی بڑھتی چلی گئی تا آنکہ باپ اور بھائی کی کوششوں کے باوجود مکمل علیحدگی کی نوبت آ گئی(18)

اس زمانے میں اقبال ذہنی اور جذباتی ہیجان کے جس دور سے گزر رہے تھے اس کا اظہار ہمیں چند خطوط میں ملتا ہے جو انہوں نے اس دور (1909-1911) میں اپنے کچھ قریبی دوستوں کو لکھے۔ عطیہ فیضی (1881-1947)

کے نام 9 اپریل 1909 کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میری زندگی انتہائی اجیرن بنی ہوئی ہے۔ وہ میری بیوی کو مجھ پر ٹھونس رہے ہیں میں نے اپنے والد کو لکھ دیا ہے کہ انہیں میری شادی ٹھہرانے کا حق نہیں تھا خصوصاً جب میں نے اس قسم کے تعلق میں پڑنے سے انکار کر دیا تھا۔ میں اس کی کفالت کو تیار ہوں لیکن اسے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی اجیرن بنانے کے لئے ہرگز تیار نہیں (19)

سید اکبر حسین اکبر (1921-1846) کے نام ایک خط محررہ 16 اکتوبر 1911ء میں لکھتے ہیں:

"لاہور ایک بڑا شہر ہے لیکن میں اس ہجوم میں تنہا ہوں۔ ایک فرد واحد بھی ایسا نہیں جس سے دل کھول کر اپنے جذبات کا اظہار کیا جاسکے۔

طعنہ زن ہے ضبط اور لذت بڑی افشا میں ہے
ہے کوئی مشکل سے مشکل رازداں کے واسطے

لارڈ بیکن کہتے ہیں، جتنا بڑا شہر ہو اتنی ہی بڑی تنہائی ہوتی ہے، سو یہی حال میرا لاہور میں ہے (20)

لاہور کے ایک کشمیری خاندان کی دوشیزہ سردار بیگم سے اقبال کا دوسرا نکاح ہوا۔ رخصتی کچھ عرصہ بعد ہونا قرار پائی مگر ابھی اقبال کی متاہل زندگی کا ستارہ گردش میں تھا۔ اس دوران اقبال کو چند گمنام خطوط موصول ہوئے جن میں سردار بیگم کے چال چلن پر حرف زنی کی گئی تھی۔ اقبال پر مزید مایوسی طاری ہوگئی۔ رخصتی التوا میں پڑ گئی اور اقبال نے طلاق کے انتہائی قدم کا فیصلہ کر لیا۔ کچھ عرصہ بعد علامہ کے ایک دوست لدھیانہ کے ایک دولت مند خاندان کی لڑکی کا رشتہ لائے۔ رشتہ طے ہوگیا اور شادی بھی ہوگئی اقبال دلہن کو لے کر پہلے سیالکوٹ اور پھر لاہور آ گئے۔ نئی دلہن (مختار بیگم) کے ساتھ کریم بی بی کو لاہور چل کر رہنے کو کہا گیا چنانچہ دونوں بیگمات کچھ عرصہ انارکلی والے مکان میں رہیں لیکن یہ صورت حال زیادہ دیر قائم نہ رہ سکی اور کچھ مہینے بعد کریم بی بی پھر اپنے میکے واپس آ گئیں۔ (21)

اسی دوران سردار بیگم سے متعلق گمنام خطوط کے سلسلے میں مرزا جلال الدین اور اقبال کے دیگر احباب (جنھوں نے یہ شادی کروانے میں اہم کردار ادا کیا تھا) نے تحقیق کرائی تو راز کھلا کہ گمنام خطوط تحریر کرانے والا کوئی وکیل تھا جو سردار بیگم کی شادی اپنے بیٹے کے ساتھ کرانا چاہتا تھا۔ سردار بیگم جو اقبال سے عقد کے سبب تین سال تک طرح طرح کے مصائب برداشت کرتی رہیں نے خود بھی جرات کر کے ایک خط اقبال کو بھجوایا جس میں لکھا کہ انہیں اس بہتان پر یقین نہیں کرنا چاہیے تھا اور یہ کہ "میرا نکاح تو آپ سے ہو چکا ہے اب میں دوسرے نکاح کا تصور بھی نہیں کر سکتی اسی حالت میں پوری زندگی بسر کروں گی اور روز قیامت آپ کی دامن گیر ہوں گی۔ (23)"

گمنام خطوط کی اصل حقیقت 1999ء میں بیگم رشیدہ آفتاب اقبال کی کتاب علامہ اقبال اور ان کے فرزند اکبر آفتاب اقبال کے ذریعے منظر عام پر آئی کہ یہ گمنام خطوط کسی وکیل کی طرف سے نہیں لکھے گئے تھے بلکہ ایک منظم سکیم کے تحت علامہ اقبال کی چھوٹی بہن کریم بی بی نے اپنی بھاوج اور ان کے بچوں سے ہمدردی کے

جذبے کے تحت اپنے بھائی کو دوسری شادی سے روکنے کے لئے معراج بیگم (اقبال کی بڑی صاحبزادی) سے لکھوائے اور شیخ نور احمد کی وساطت سے گوجرانوالہ اور گجرات کے شہروں سے سپرد ڈاک کروائے۔ بیگم رشیدہ نے اپنی کتاب کے صفحہ 82 تا 79 میں اس مسئلے پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ حقیقت معلوم ہو جانے کے بعد اقبال، سردار بیگم سے دوبارہ نکاح کر کے انہیں رخصت کرا کے گھر لے آئے۔ یوں اقبال نے نکاح چار کئے لیکن ان کی بیویاں تین تھیں۔

1913ء سے کچھ عرصے بعد تک کریم بی بی لاہور میں رہیں مگر وہ خوش نہ تھیں۔ آفتاب اقبال بیان کرتے ہیں:

"دوسری شادی اور تیسری شادی کرنے سے پہلے ڈاکٹر صاحب نے میری والدہ مرحومہ سے دوسری شادی کرنے کی اجازت مانگی تھی اور لکھا تھا کہ 'تمہاری حق تلفی قطعاً نہیں ہوگی بلکہ دوسری بیوی تمہارا احترام کرے گی اور امورِ خانہ داری میں تمہارے مشوروں پر عمل کرے گی گھر کی اصل مالکہ تم ہوگی۔ میں تمہاری بہت عزت کرتا ہوں سب سے بڑھ کر یہ کہ تم معراج اور آفتاب کی والدہ ہو'۔ ان کی تیسری شادی کے بعد تینوں بیویاں ان کے انارکلی والے مکان میں کچھ عرصہ اکٹھی رہیں۔ میری والدہ صاحبہ وہاں خوش نہیں تھیں میری عمر اس وقت 12 یا 13 سال تھی میں بھی کچھ عرصے کے لیے وہاں تھا چونکہ میری والدہ بہت خوددار خاتون تھیں دوسری بیویوں کے ساتھ رہنا پسند نہیں کرتی تھیں اس لیے 1917ء میں نانی جان آکر ان کو اپنے ساتھ ریاست مالیر کوٹلہ لے گئیں (23)

مفاہمت کی کوششیں جاری رہیں مگر بے سود۔ سید نذیر نیازی لکھتے ہیں:

"طرفین نے اس معاملے میں احتیاط سے کام نہیں لیا۔ محمد اقبال نے لاکھ کوشش کی کہ نباہ کی کوئی صورت نکل آئے مگر بات نہ بنی۔ ایک تو والدہ آفتاب کا انداز طبیعت دوسرے اقبال کی روش۔ حالات بگڑتے چلے گئے۔۔۔۔ بغیر طلاق کے چارہ کار نہ رہا لیکن والدہ آفتاب کی عزت نفس نے گوارا نہ کیا۔ محمد اقبال کفاف کے ذمہ دار ٹھہرے۔ فرمایا شرعاً میرے سامنے دو ہی راستے تھے۔ طلاق یا کفاف کی ذمہ داری۔ والدہ آفتاب طلاق پر راضی نہ ہوئیں۔ میں نے بخوشی کفاف کی ذمہ داری قبول کرلی۔ (24)

"بڑی چچی جان (کریم بی بی) نے جیسا کہ ان کی نجابت کا تقاضا تھا شرعی قطع تعلق پسند نہ فرمایا۔ (25)

جب کہ ڈاکٹر صابر کلوروی کا نکتہ نظر اس سے بالکل مختلف ہے:

"یہ اختلافات اتنے معمولی نہیں تھے یا اگر تھے تو طرفین کے رویے نے انہیں اس مقام پر پہنچا دیا تھا جہاں نہ آگے بڑھنے کی گنجائش تھی نہ پیچھے ہٹنے کی اور جس کا علاج محض طلاق تھا لیکن علامہ کی طبیعت نے اسے گوارا نہ کیا اور انہوں نے صرف علیحدگی کو کافی سمجھا (26)

حالانکہ اقبال کے بعض خطوط بھی اس کے گواہ ہیں انہیں کریم بی بی کے ساتھ رہنا گوارا نہیں تھا اور وہ انہیں طلاق دینے پر بھی آمادہ تھے۔ عطیہ بیگم کے نام خط محررہ 9 اپریل 1909ء میں انہوں نے واضح الفاظ میں لکھا کہ:

"میں اس کی کفالت کو تیار ہوں لیکن اسے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی کو اجیرن بنانے کے لیے ہرگز تیار نہیں (26)

6 مارچ 1920 کو بڑے بھائی شیخ عطا محمد کو لکھتے ہیں:

"میں حاضر ہوں کہ اس کو تیس روپیہ مہینہ دے دیا کروں بشرطیکہ میرے ساتھ کوئی اور تعلق ان کا نہ رہے اور نہ وہ مجھے کوئی خط وغیرہ لکھے جس قدر عرصہ وہ اپنے والدین کے ہاں رہی ہے اس کی تنخواہ کی بھی وہ کسی طرح مستحق نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی مرضی سے گئی تھی اور باوجود ہمارے روکنے کے وہ سیالکوٹ میں نہ رہی لیکن وہ رقم بھی میں دے دوں گا اگر مذکورہ بالا شرط پر وہ قائم رہیں۔ میرے خیال میں تو آپ حافظ صاحب کو اس بارے میں خط لکھیں تاکہ کوئی قابل عمل فیصلہ ہو جائے اور آئندہ کیلئے اس خلش سے رہائی ہو۔ باقی شرعی قطع تعلق کا طریق اور اس کا علاج انشاءاللہ ہو جائے گا (28)

ان خطوط کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ قطع تعلق اقبال نے کیا ان کے دل میں کریم بی بی کی طرف سے کچھ اس قسم کی رنجش پیدا ہوئی کہ ان کے دل اور ان کی زندگی میں کریم بی بی اور ان کے بچوں کے لیے کوئی جگہ باقی نہ رہی۔ وہ ہر ممکن کوشش کر کے ان کو خود سے علیحدہ کر دینا چاہتے تھے اور خاص طور پر سردار بیگم کی رخصتی کے بعد تو وہ کریم بی بی سے کوئی تعلق رکھنا نہیں چاہتے تھے۔ خالد نظیر صوفی لکھتے ہیں:

"والدہ جاوید سے شادی کرنے کے بعد انہوں نے ایک دوست کو بتایا تھا کہ ان کی شادی کیا ہوئی گویا جنت الفردوس مل گئی ہے۔ حکیم الامت چونکہ ایک اعلیٰ سیرت، نیک چلن اور پاک طینت بیوی کے خواہشمند تھے اس لیے گھریلو قسم کی خاتون سے شادی پر اظہار آسودگی فرمایا (29)

دوسری طرف کریم بی بی کو بھی بالکل بری الذمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جن کے شاہانہ مزاج اور خودداری نے انہیں کبھی بھی مستقلاً سسرال یا شوہر کے پاس نہ رہنے دیا اور وہ واپس پلٹ پلٹ کر اپنے والدین کے پاس جاتی رہیں اور کبھی اپنے سسرال کو اپنا گھر نہ سمجھ سکیں۔ بیگم رشیدہ آفتاب لکھتی ہیں:

> "دوسری دونوں (سردار بیگم اور مختار بیگم) کی ان (کریم بی بی) کی نگاہ میں کوئی وقعت نہ تھی۔ کریم بی بی نے جس ماحول میں پرورش پائی تھی اس کی وجہ سے وہ کچھ جذباتی خاتون بھی تھیں۔ مزاج بھی امیرانہ تھا۔ وہ دیکھتی تھیں کہ میں ایسی عورتوں کے ساتھ رہوں جیسی ان کے بنگلے میں کام کرتی تھیں۔ انہیں اپنی سوکن قبول کروں اس لیے وہ سردار بیگم اور مختار بیگم سے علیحدہ اور دور دور رہتی تھیں (30)

اور پھر جس طرح عام طور پر ہوتا ہے اقبال کے گھر میں بھی سوکنوں کے اختلافات شروع ہو گئے اقبال کے التفات کا مرکز سردار بیگم (والدہ جاوید) بنتی چلی گئیں اور اقبال کے لیے کریم بی بی اور سردار بیگم میں توازن قائم رکھنا نا

ممکن ہو گیا۔ یہ صورت حال کریم بی بی کے لیے ناقابل برداشت ہوتی چلی گئی۔ اسے ان کی بیٹی معراج بیگم اور آفتاب اقبال نے بھی محسوس کیا اور دونوں بچے اپنی ماں کو مظلوم سمجھنے لگے۔ خطوط کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ آفتاب اقبال اور ان کی والدہ نے، اقبال کے خلاف ایک محاذ قائم کر لیا تھا جس کی وجہ دوری اور زیادہ ہوتی چلی گئی۔

9 جون 1918ء میں اپنے والد محترم کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"گزشتہ سالوں میں بھی وہ لوگ اپنی شرارتوں سے باز نہیں آئے۔ اگر آپ کے سامنے ان کا بیان کروں تو آپ کو سخت تکلیف ہوگی لہٰذا میں اس تکلیف دہ داستان کو نظر انداز کرتا ہوں (31)

12 دسمبر 1918ء کے خط میں، اپنے طرز عمل کے دفاع میں اور اپنے قطع تعلق کا جواز پیش کرتے ہوئے والد صاحب کو لکھتے ہیں:

"باقی رہا قصور اس کا یا اس کا والدہ کا، سو میرے نزدیک کسی کا نہیں۔ امر الٰہی ہر طرح ہو جاتا ہے قطع تعلق جو میں نے ان لوگوں سے کیا ہے اس کا مقصد سزا نہیں ہے اور نہ میں ان سے کوئی انتقام لینا چاہتا ہوں جتنا میرا حصہ موجودہ صورت کے پیدا رہنے میں ہے اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ عقلمند آدمی ایک سوراخ سے دو دفعہ ڈنک نہیں کھاتا۔ ہر انسان کو حق ہے کہ وہ اپنی عزت و آبرو بچانے اور اسے محفوظ رکھنے کے لیے تدبیر اختیار کرے۔

اسطرح کی بہت سی باتیں خاصی حد تک اقبال کے طرز عمل کا جواز فراہم کرتی ہیں۔ اقبال کی پہلی شادی کی ناکامی اور اقبال و کریم بی بی کے درمیان فاصلے بڑھانے میں اقبال کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد نے جو مرکزی کردار ادا کیا اس کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ سید حامد جلالی لکھتے ہیں:

"عطا محمد موصوف کا رویہ علامہ کے بیوی بچوں کے ساتھ ہمیشہ سے نہایت سخت اور معاندانہ رہا۔ آفتاب اقبال کو زدوکوب کرنا، سب وشتم سے پیش آنا ان کا معمول تھا۔ عطا محمد صاحب کا ظالمانہ سلوک والدہ آفتاب اور ان کی اولاد کے لیے سوہانِ روح بنا ہوا تھا۔ شیخ نور محمد دیکھتے تھے اور دکھ پاتے تھے لیکن عطا محمد کی درشت طبیعت کے آگے مجبور تھے۔ اب تاریخ جہاں یہ بتائے گی کہ علامہ اقبال اپنی پہلی بیوی سے بے زار تھے وہاں بے زاری کی وجوہ میں عطا محمد کا کردار بھی لوگوں کے سامنے آئے بغیر نہ رہے گا جو اس غم ناک داستان کے سبب اصلی بلکہ بانی کی حیثیت کے مالک ہیں اور علامہ اقبال سے 17-16 سال بڑے ہونے کی وجہ سے علامہ اقبال کی گھریلو زندگی پر ایک دیو کی طرح مسلط تھے (33)

شیخ اعجاز احمد مظلوم اقبال اور حامد جلالی نے علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی میں چند ایسے واقعات بھی بیان کیے ہیں جن میں آفتاب اقبال کا شیخ عطا محمد کے ہاتھوں پیٹا جانا تفصیلاً لکھا ہے۔

علامہ اقبال اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کا بے حد احترام کرتے تھے۔ شیخ عطا محمد علامہ اقبال سے تقریباً پندرہ برس بڑے تھے (34) اقبال کی اعلیٰ تعلیم کے تمام اخراجات شیخ عطا محمد نے برداشت کئے اس بات کا اظہار اقبال

نے متعدد بار فرمایا۔

"جب میں ولایت گیا تو اپنا کچھ روپیہ میرے پاس موجود تھی لیکن زیادہ رقم میرے بھائی نے مجھ کو دی تھی۔ ولایت کے قیام کے زمانے میں بھی وقتاً فوقتاً مجھ کو روپیہ بھیجتے رہتے تھے۔ جب میں نے کیمبرج سے بی اے کر لیا تو انہوں نے لکھا کہ اب بیرسٹری کا کورس پورا کر کے واپس آ جاؤ۔ میرا ارادہ پی ایچ ڈی کی ڈگری لینے کا تھا۔ اس لیے میں نے جواب دیا کہ کچھ رقم اور بھیجئے تاکہ جرمنی جا کر ڈاکٹری کی بھی سند لے لوں۔ انہوں نے مجبوراً مطلوبہ رقم بھیج دی۔ انہی دنوں وہ ایک روز سیالکوٹ میں اپنے بے تکلف دوستوں کی صحبت میں بیٹھے ہوئے تھے کہ کسی شخص نے پوچھا کیوں شیخ صاحب! سنا ہے اقبال نے ایک اور ڈگری لی ہے؟ بھائی نے جواب دیا

"بھئی کیا بتاؤں ابھی تو وہ ڈگریوں پر ڈگریاں لیے جا رہا ہے۔ خدا جانے ان ڈگریوں کا اجراء کب ہوگا (35)

9 اپریل 1909ء میں عطیہ فیضی کے نام ایک خط میں لکھا" میں اپنے بھائی کا ایک قسم کا اخلاقی قرض دار ہوں"
(ماخذ اقبال، از عطیہ بیگم، ص 56)

شاید یہی وجہ تھی وہ شیخ عطا محمد علامہ اقبال پر صرف اور صرف اپنا حق سمجھتے تھے، شاید ان کا خیال تھا کہ انہوں نے اقبال کو تعلیم دلائی۔ معاشرہ میں ایک اعلیٰ مقام دلایا یعنی اقبال جو کچھ ہیں وہ صرف ان کی وجہ سے ہیں لہٰذا اقبال، ان کی زندگی اور ان کی بیوی بچوں پر ان کا مکمل اختیار ہے اور اقبال کو ویسا ہی کرنا چاہیے جیسا کہ وہ چاہیں۔ کچھ فطری طور پر اپنے جابرانہ، آمرانہ اور حاکمانہ مزاج کی بدولت اپنے ارد گرد رہنے والوں کو وہ اپنے تابع اور محکوم دیکھنا چاہتے تھے۔ موقع پرست بھی تھے۔ انہوں نے اقبال کی ذات ان کی مقبولیت اور شہرت اپنی اولاد کے مفاد کے لئے مخصوص کر لینے کی کامیاب کوشش کی۔ اقبال کو اپنی بیوی اور بچوں پر توجہ دینے کا کوئی موقع نہ ملتا تھا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ آفتاب اقبال کی بجائے ان کا اپنا بیٹا اعجاز جو تقریباً آفتاب کا ہم عمر تھا علامہ کی توجہ کا مرکز بنا رہے۔ بیوی کو شوہر سے اور بیٹے کو باپ سے جدا رکھنا ان کا محبوب مشغلہ تھا۔ علامہ بھی ان کے اس سلوک اور رویے کو پسند نہیں کرتے تھے اور علامہ کے والدین بھی۔ لیکن مجبور تھے۔

1913ء میں جب شیخ عطا محمد ملازمت سے سبکدوش ہوئے علامہ ان کے اور ان کی اولاد کے جملہ اخراجات برداشت کرتے رہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد کو آپ نے جو مکتوب 26 اکتوبر 1913ء کو لکھا۔ اس میں تحریر فرمایا:

"چونکہ میرے ذمے اوروں کی ضروریات کو پورا کرنا بھی ہے اس واسطے ادھر ادھر دوڑ دھوپ کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ گھر بھر کا خرچ میرے ذمے ہے۔ بڑے بھائی جان جنہوں نے اپنی ملازمت کا اندوختہ میری تعلیم پر خرچ کر دیا اب پنشن پا گئے ہیں ان کے اور ان کی اولاد کے اخراجات بھی میرے ذمے ہیں اور ہونے چاہئیں

اس طرح جو خرچ عطا محمد نے علامہ پر کیا تھا اس سے کہیں زیادہ وصول کر چکے تھے لیکن اس کے باوجود علامہ اقبال کو اپنے احسانات تلے دبائے رکھنا چاہتے تھے اور اس بوجھ سے ان کو آزاد کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔

وہ قادیانی ہو چکے تھے اور مزاجاً چاہتے ہوں گے کہ سب گھر والے ان کی طرح قادیانی ہو جائیں لیکن اس سلسلے میں اقبال اور ان کے والدین نے ان کی مرضی نہ چلنے دی۔ جب تک مرزا غلام احمد نے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ اقبال اور اقبال کے والد ان سے ملتے تھے، ان کی عزت کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ وہ قابل انسان تھے۔ لیکن جب مرزا نے نبوت کا دعویٰ کیا تو اقبال اور ان کے والد نے ان سے ملنا چھوڑ دیا۔ لیکن عطا محمد نے بیعت کر لی لہٰذا اس بات کا ان کو بہت غصہ تھا کہ اقبال احمدی کیوں نہیں ہوئے (37)

شیخ اعجاز نے اپنی کتاب مظلوم اقبال میں اپنے والد شیخ عطا محمد کے قادیانی مذہب پر تفصیل سے لکھا ہے:

"ابا جان جماعت احمدیہ میں ابتدائی شامل ہونے والوں میں سے تھے۔ وہ ان 313 دوستوں میں سے ہیں جن کے نام بانی سلسلہ نے اپنی کتاب ضمیمہ انجام آتھم" میں درج کئے ہیں اس فہرست میں ان کا نام 224 پر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ بانی سلسلہ سے ان کا ذاتی تعلق بھی تھا اور خط و کتابت بھی۔ وفات کے بعد ان کی الماری سے بانی سلسلہ کی تصنیف کردہ کئی کتابیں ملیں جن میں سے تین کتابیں تو حضور کے دستخطوں سے مزین ہیں ان کے کیش بک سے حضور کا دستخطی 21 دسمبر 1907ء کا ایک مکتوب بھی حفاظت سے رکھا ہوا ملا اور حضور کی شبیہ مبارک تو وفات تک ان کے کمرے کی زینت رہی ہے (38)

بہر طور پر اقبال کی پہلی شادی کی ناکامی میں شیخ عطا محمد نے مرکزی کردار ادا کیا۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں اقبال بھی شیخ عطا اور ان کے مزاج کو سمجھنے لگے تھے۔ یہ وجہ تھی کہ جب اقبال کی دوسری بیوی سردار بیگم نے انتقال (23 مئی 1935) کیا تو اقبال نے مس ڈورس احمد کو اپنے چھوٹے بچوں جاوید اور منیرہ کی گورنس مقرر کیا۔ ڈورس احمد کو شیخ عطا محمد پسند نہیں کرتے تھے لیکن علامہ اقبال نے اس کی مطلق پرواہ نہیں کی۔ علامہ اقبال کی وفات کے بعد ڈورس احمد نے 1968 میں ایک کتاب لکھی *Iqbal: As I Knew Him* اس میں لکھتی ہیں:

"علامہ کے بڑے بھائی بہت سخت مزاج تھے ان کے اہل خانہ بھی بری طرح ان کے جال میں پھنسے ہوئے تھے۔ وہ اپنے والدین پر بھی رعب جھاڑتے تھے (39)

شیخ عطا محمد کی سخت مزاجی اور خودغرضی کو دیکھتے ہوئے 1935ء میں جب علامہ اقبال نے اپنا وصیت نامہ ترتیب دیا اور کچھ لوگوں کو جاوید اور منیرہ کی کم سنی کے باعث ان کا سرپرست مقرر کیا تو ان سرپرستوں کی فہرست میں ہمیں شیخ عطا محمد کا نام کہیں نظر نہیں آتا۔

اقبال کی پہلی شادی کی ناکامی کا سبب ان کے دونوں بچے آفتاب اقبال اور معراج بیگم باپ کی شفقت سے محروم ہو گئے۔ ایسی صورتحال میں بچوں کی ہمدردیاں ماں کے ساتھ ہوتی ہیں۔ معراج بیگم اور آفتاب اقبال نے بچپن اور

جوانی کا بیشتر زمانہ ماں کے ساتھ ننھیال میں گزارا۔ جب دونوں کچھ بڑے ہو گئے تو دادا (شیخ نور محمد) دادی (امام بی بی) کے پاس سیالکوٹ رہنے لگے۔ باپ سے ملاقات تو شاذ و نادر ہی ہوتی تھی اس کے باوجود اقبال معراج بیگم سے بڑی محبت کرتے تھے۔ نوجوانی میں ہی انہیں خنازیر کا مرض لاحق ہو گیا۔ ان دنوں اس بیماری کا کوئی حتمی علاج نہ تھا۔ متاثرہ غدود آپریشن کر کے نکال دیتے تھے۔ معراج بیگم والد اور والدہ کے درمیان کشیدگی پر اندر ہی اندر کڑھتی رہتی تھیں۔ مگر بے بس تھیں۔ وہ حالات کو مزید خراب ہونے سے بچانے کے لئے اپنی سی کوشش کرتی رہتی تھیں اپنے خالو خواجہ فیروز الدین کو جو لاہور میں رہتے تھے لکھتی ہیں:

مہربانی کر کے آپ جب خط لکھا کریں تو ابا جان کی کوئی بات خواہ اچھی ہو یا بری ہو بالکل نہ لکھا کریں۔ کیونکہ والدہ صاحبہ کی زبان پھر قابو میں نہیں رہتی۔ جو کچھ آتا ہے گت بنائے رکھتی ہے اور ان کو ہر وقت بدزبانی سے یاد کرتی ہیں (41)

معراج بیگم کی بیماری عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتی رہی آخر جب مایوسی کے دن قریب آگئے تو انہوں نے اپنے دودھیال جانے پر اصرار کیا۔ وہیں انیس سال کی عمر میں 17 اکتوبر 1915ء میں وفات پائی۔

آفتاب اقبال دادا کے منظور نظر تھے۔ لیکن شفقت پدری کی عدم موجودگی میں اپنے تایا کی سخت طبیعت کو انہوں نے کبھی قبول نہیں کیا۔ جوں جوں وقت گذرتا گیا آفتاب اقبال کے ذہن میں یہ بات ہمیشہ کے لیے بیٹھ گئی کہ ان کی ماں کے ساتھ باپ نے ناانصافی کی ہے۔ نتیجتاً باپ بیٹے کے درمیان اختلافات بڑھتے چلے گئے۔ اقبال اور والدہ آفتاب میں کشیدگی کی ابتداء (1908) کے وقت آفتاب ابھی بچہ تھا۔ جب اقبال نے دوسری اور پھر تیسری شادی کی تو آفتاب سن شعور کو پہنچ رہے تھے۔ ایسی صورت حال میں ان کی ہمدردیاں قدرتی طور پر ماں کے ساتھ تھیں۔ مگر مجموعی طور پر باپ بیٹے کے باہمی تعلقات 1917ء تک نارمل دکھائی دیتے ہیں۔ 7 مارچ 1917ء کو اقبال مہاراجہ کشن پرشاد کو لکھتے ہیں:

"لڑکا (آفتاب) دہلی کالج میں پڑھتا ہے ذہین و طباع ہے مگر کھیل کود کی طرف زیادہ راغب ہے۔ آج کل اس فکر میں ہوں کہ اس کو کہیں مرید کرادوں یا اس کی شادی کردوں تا کہ اس کی ناز میں نیاز پیدا ہو جائے

ناز تا ناز است کم خیزد نیاز
ناز ہا سازد بہم خیزد نیاز (42)

1918ء میں آفتاب اقبال نے سینٹ سٹیفنز کالج سے ایف اے درجہ دوم میں پاس کیا۔ علامہ نے انہیں مشورہ دیا کہ وہ حالات کے تقاضے کے پیش نظر اپنی تعلیم ایف۔ اے تک محدود رکھیں اور اگر اعلیٰ تعلیم کا شوق ہو تو اسے نجی طور پر جاری رکھیں۔ اقبال 9 جون 1918ء کو اپنے والد کے نام خط لکھتے ہیں:

"میں نے اسے مشورہ دیا تھا کہ وہ کہیں ملازمت کرے اور کچھ کمانے کے قابل ہو جائے کہ بی اے

کے امتحان کی اب وہ وقعت نہیں رہی جو پہلے تھی۔ میں نے تجربے سے دیکھا ہے کہ جولڑکے انٹرنس یا
ایف اے پاس کر کے ملازمت کرتے ہیں وہ بی اے، ایم اے کرنے والوں سے بہتر رہتے ہیں مگر
اس نے مشورے پر عمل نہیں کی اور کالج میں داخل ہونے کے لئے دہلی چلا گیا۔ پھر بھی مجھے کچھ
اعتراض نہیں۔ آپ نے جو کچھ اسے لکھا ہے، بالکل ٹھیک ہے۔ یہی بات میرے دل میں بھی تھی اور یہ
اس کے خط کا بہترین جواب ہے۔ بہتر ہے اس کی والدہ اپنی نقرئی وطلائی سرمائے اس کی تعلیم پر خرچ
کرے۔ کم ازکم اس کا وہ حصہ خرچ کردے جو اس نے میرے ماں باپ سے لیا ہے۔
اپنے ماں باپ کا خرچ نہ کرے اور اگر کچھ عرصے بعد میرے ہاتھ میں روپیہ آ گیا تو میں یکمشت بارہ
سو روپیہ دے دوں گا(43)

علامہ اقبال کے اس مشورے کو آفتاب اقبال نے قبول نہ کیا بلکہ اس مشورے کو اپنے نکتہ نظر سے غلط سمجھا اور کوشش کی کہ وہ اپنی والدہ اور نانا کی مالی مدد سے اعلیٰ تعلیم سے آراستہ ہوں۔ انہیں یہ بھی خیال ہوگا کہ ایک عظیم اور لائق فائق باپ کا بیٹا ادھوری تعلیم سے خود والد محترم کے نام کے لیے ایک بدنما دھبہ ثابت ہوگا۔ انہوں نے بی۔ اے میں داخلہ لے لیا اور علامہ کو خط لکھا کہ ان کا ماہانہ خرچ 35 روپے سے بڑھا کر 50 روپے کر دیا جائے اور ساتھ ہی یہ مطالبہ کیا کہ دو سال کا خرچ 1200 روپے یکمشت دیا جائے یہی وہ دور تھا جب باپ بیٹا کے درمیان اختلافات اور شکوے شکایتوں کی خلیج بڑھنا شروع ہوئی اور راستے جدا ہونے کا آغاز ہوا۔ آفتاب اپنی کم سنی اور نادانی کے ہاتھوں کوتاہیوں کے مرتکب ہوتے رہے اور اقبال کے دل میں ان کی جگہ کم ہوتی گئی محمد عبداللہ قریشی لکھتے ہیں:

"آفتاب اقبال اپنی حقیقی والدہ کا دم بھرتے بھرتے اتنا گستاخ ہوگیا کہ باپ کے منہ آنے لگا۔ وہ باپ کو بے ہودہ اور دھمکی آمیز خط لکھ کر روپیہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ اس طرح باپ کی نظروں سے گر گیا اور بالکل ہاتھوں سے نکل گیا۔ اقبال کریم بی بی کو تو ہر ماہ خرچ بھیج دیتے تھے اور یہ سلسلہ حضرت علامہ کی وفات تک جاری رہا۔ لیکن آفتاب کی ناز برداریاں وہ زیادہ دیر تک برداشت نہ کر سکے۔ اس لیے اس حد تک نظر انداز کر دیا کہ وہ اپنی تعلیم کے لیے بھی ہمیشہ پریشان حال ہی رہا۔(44)

یکے بعد دیگرے تین شادیاں کرنے سے علامہ اقبال کے اخراجات بڑھ گئے جنھیں پورا کرنے اور جملہ ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے انہیں پہلے سے زیادہ تگ ودو اور دوڑ دھوپ کرنا پڑی اس کا اظہار انہوں نے اپنے خط میں کیا۔ جو مہاراجہ کشن پرشاد وزیر اعظم حیدرآباد دکن کے نام 26 اکتوبر 1913ء میں تحریر فرمایا:

الور کی ملازمت نہ کرنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ تنخواہ قلیل تھی سات آٹھ روپے ماہوار تو لاہور میں بھی مل جاتے ہیں اگرچہ
میری ذاتی ضروریات کے لیے تو اس قدر رقم کافی بلکہ اس سے زیادہ ہے تاہم چونکہ میرے ذمے اوروں کی ضروریات

کا پورا کرنا بھی ہے اس واسطے ادھر ادھر دوڑ دھوپ کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ گھر بھر کا خرچ میرے ذمے ہے بڑے بھائی جان جنہوں نے اپنی ملازمت کا اندوختہ میری تعلیم پر خرچ کر دیا اب پنشن پا گئے۔ ان کی اور ان کی اولاد کے اخراجات بھی میرے ذمے ہیں۔۔۔ خود تین بیویاں رکھتا ہوں اور دو اولادیں۔ تیسری بیوی آپ کے تشریف لے جانے کے کچھ عرصہ بعد کی۔۔۔(45)

ان حالات میں اقبال مجبور تھے اور انہوں نے آفتاب اقبال کی جو کہ جوان تھے مزید مالی مدد کرنے سے معذوری ظاہر کر دی شاید اقبال چاہتے ہوں کہ ان مشکل حالات میں آفتاب اقبال ان کا ساتھ دے، ان کی مدد کرے اور یہ ہمارے معاشرے کا عام چلن بھی ہے کہ جوان بیٹا باپ کا بازو ہوتا ہے لیکن آفتاب اقبال ناموافق حالات کے زیر اثر سرکش اور باغی ہو چکے تھے لیکن اس باوجود باپ کی محبت اور دولت پر اپنا حق سمجھتے تھے، دھڑلے اور گستاخی سے اپنے اس حق کو وصول کرنے کی کوشش بھی کرتے تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: باقی رہے وہ لوگ جو مجھ سے للعہ (روپے) چاہتے ہیں افسوس ہے کہ وہ احسان نہیں جانتے بلکہ قرض تصور کرتے ہیں میں نے 35 روپے ماہوار اس کم بخت لڑکے کو دیے تھے اور کالج سے اخراجات کے متعلق دریافت کر کے یہ رقم مقرر کی تھی مگر آج تک ہر شخص کے پاس یہی رونا رویا جاتا ہے کہ خرچ ناکافی ملتا ہے ان کو للعہ دینا نہ دینا برابر ہے۔(46)

بہر حال ذہنی اور معاشی پریشانیوں کے اس دور میں آفتاب نے بی۔ اے کا امتحان فلاسفی میں آنرز اور معاشیات (اختیاری مضمون) کے ساتھ درجہ اول میں پاس کر لیا۔ 1921ء میں آفتاب کو ان کے نانا، ماموں (ڈاکٹر غلام محمد) اور والدہ نے اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے انگلستان بھیجا۔ اقبال نے چونکہ ایف۔ اے کے بعد آفتاب کی تعلیم میں دلچسپی لینا چھوڑ دی تھی اس لیے انہیں اس کی اطلاع نہیں تھی۔ اقبالؒ بڑے بھائی شیخ عطا محمد کے نام خط محررہ 01 مارچ 1921ء میں لکھتے ہیں"

"اس مردود نے مجھے تو خط لکھنے کی جرات نہیں کی نہ معلوم والد مکرم کو کیوں خط لکھا ہم کو تو اس کی ولایت جانے کی بھی اطلاع نہیں۔ حافظ صاحب کو اطلاع ہو گی یا انہوں نے اسے خرچ اخراجات کا یقین دلایا ہو گا۔ آج کل تو ولایت اسی کو جانا چاہیے جس کے پاس بالکل فضول روپیہ ہو جو طریق اس نے اختیار کیا ہے وہ نیا نہیں ہے بلکہ اس کی چال پرانی ہے(47)

کچھ عرصے بعد شیخ عطا محمد (نانا) نے محسوس کیا کہ آفتاب کے اخراجات بڑھتے جا رہے ہیں اور وہ فضول خرچی اور دروغ گوئی کی طرف راغب ہے چنانچہ انہوں نے بھی اپنے روپے میں کچھ سختی پیدا کی چونکہ وہ ملازمت سے ریٹائر ہو چکے تھے۔ انہوں نے آفتاب کو سرزنش کی اور والدہ سے بدسلوکی پر برا بھلا کہا۔ نیز اخراجات کے لیے رقم بطور قرض حسنہ اور ایک اگریمنٹ کے تحت دینے کی شرط عاید کی جواب میں آفتاب اقبال نے جولائی 1922ء جوابی خط میں اپنے نانا کو لکھا:

"میرا سب سے بڑا جرم جو میں نے والد کے خلاف کیا ہے وہ یہ ہے کہ آج تک میں نے اپنی والدہ کا ساتھ دیا۔ اگر آپ اس کو طوطا چشمی سمجھتے ہیں تو میں طوطا چشم تھا اور بڑے بھاری جرم کا مرتکب ہوا۔ میرا جہاں تک خیال ہے والد صاحب کے ساتھ میری کشمکش کا باعث میری والدہ ہوئی ہے ورنہ میں نے ایسا کون سا جرم کیا تھا جس کی وجہ سے مجھے گھر سے نکال دیا گیا۔ سیالکوٹ میں تایا جان نے ایک دفعہ صاف یہ کہہ دیا تھا کہ آفتاب کا جرم یہ ہے کہ اس نے مجرم کا ساتھ دیا ہے۔۔۔ مجھے ہرگز امید نہ تھی کہ آپ بھی اس معاملے میں مرا ساتھ چھوڑ دیں گے اور اُلٹا مجھے مجرم ٹھہرائیں گے۔ میں نہیں سمجھتا کہ آپ نے خط میں اس قدر غصے کا اظہار کیوں کیا ہے۔ آپ سے تو میں صرف قرضِ حسنہ کا خواستگار ہوا تھا اور میں نے آپ کو لکھا بھی تھا کہ میں اگریمنٹ کرنے کو تیار ہوں مجھے رنج اس لیے نہیں ہوا کہ آپ مجھے روپیہ قرض دے رہے ہیں میں نے آپ سے روپیہ بطور انعام یا گفٹ تو مانگا ہی نہیں تھا۔ مجھے حیرانی صرف اس بات پہ ہوئی کہ قانونی اگریمنٹ کی کوئی چنداں ضرورت نہ تھی۔۔۔۔۔ جولائی کا مہینہ ختم ہونے کو آیا ہے اور میں نے کچھ فیس تومس بک (48) سے قرضہ لے کر ادا کی ہے اور کچھ اگست کے آخر تک ادا کرنی ہے اور ابھی تک مس بک تک کوئی روپیہ نہیں پہنچا۔ میری حالت جو آج کل ہے وہ خدا جانتا ہے۔ ایک منٹ بھی خوشی کا نصیب نہیں ہوتا اگر آپ مجھے قرضہ دے سکتے ہیں تو خدا کے لیے روپیہ روانہ کر دیجیے اگر آپ نہیں دے سکتے تو مجھے بذریعہ تار اطلاع دیجئے تاکہ میں کوئی پیٹ پالنے کی صورت اختیار کروں ساری عمر تو والدہ کی طرفداری میں ذلتیں اٹھائیں آپ اس کی بھی قدر نہیں کرتے۔ اس طرف سے تو جواب مل ہی چکا ہے اگر آپ بھی وہی جواب دیتے ہیں تو خیر جو خدا کو منظور ہوگا ہو جائے گا۔ اگر میں بجائے والدہ کے والد کا ساتھ دیتا تو شاید مجھے اتنی مصیبتیں آج برداشت نہ کرنی پڑتیں مگر یہ میرے ضمیر کے خلاف تھا(49)

یہ دور آفتاب اقبال کے لیے ہر لحاظ سے کٹھن اور صبر آزما تھا۔ ان مشکل ایام میں ان کے جواں سال ماموں ڈاکٹر غلام محمد 31 مئی 1921ء کو انتقال کر گئے اور 14 دسمبر 1922ء کو انکے نانا شیخ عطا محمد کا رہا سہا سہارا بھی اجل چھین کر لے گئی(50)

آفتاب اقبال نانا اور ماموں کی وفات کے بعد بے رحمی حالات کا پہلے سے زیادہ شکار ہو گئے مگر ان کے قدم رکے نہیں وہ جیسے تیسے قدم آگے بڑھاتے رہے۔ جولائی 1923ء میں آفتاب نے لندن یونیورسٹی سے فلسفہ میں بی۔ اے (آنرز) اور ستمبر 1924ء میں ایم۔ اے فلسفہ کا امتحان پاس کر لیا لندن یونیورسٹی کے مدرسہ علوم شرقیہ میں 1926ء سے 1929ء تک اردو کے لیکچرار رہے۔ ملازمت کے ساتھ ساتھ لنکنز اِن میں قانون کی تعلیم بھی حاصل کرتے رہے اور 1929ء میں بار ایٹ لاء کے تمام مراحل کامیابی سے طے کر لیے مگر مالی مشکلات کی وجہ سے

ایک سو پچاس پونڈ کی امتحانی فیس ادا نہ کر سکنے کی بنا پر سند سے محروم رہے۔ انہی دنوں حیدر آباد دکن کا ایک سرکاری وفد بسلسلہ دستوروفاقی مذاکرات لندن پہنچا۔ آفتاب اقبال نے اپنے والد کی شخصی روابط کی بنا پر کسی طرح سر اکبر حیدری تک رسائی حاصل کر کے اپنی مشکلات اور احتیاجات کی طرف توجہ دلائی۔ سر اکبر حیدری ان کی گفتگو سے اتنے متاثر ہوئے کہ انھوں نے وفد سے ایک سو نوے (190) پونڈ کی رقم بطور قرض حسنہ ان کو دلوا دی۔ جس سے انہوں نے امتحانی فیس ادا کر کے بیرسٹری کی سند حاصل کر لی۔ (51)

وطن واپسی پر حیدر آباد کے وفد نے یہ مسئلہ ریاستی کونسل کے سامنے رکھا یہاں مہاراجہ سرکشن پرشاد موجود تھے۔ جو اقبال کے گہرے دوست اور عقیدت مند تھے انہوں نے یہ قرض معاف کر کے اسے عطیہ قرار دے دیا۔ (56)

مارچ 1931ء میں آفتاب اقبال وطن واپس آگئے وطن واپس آکر انہوں نے سر اکبر حیدری (1869-1942) کو ایک خط لکھا اور اپنی مالی مشکلات اور والد کے عدم التفات کا شکوہ کرتے ہوئے انہیں لکھا کہ وہ اقبال کو ان کی مالی امداد پر آمادہ کریں۔ سر اکبر حیدری کے خط کے جواب میں اقبال نے 2 مئی 1931ء کو سر اکبر حیدری کے نام کو خط لکھا اس کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے دل میں آفتاب کے لیے شفقتِ پدری کا سمندر موجزن تھا۔ وہ آفتاب کی گستاخی اور بے ادبی سے رنجیدہ بھی ہوتے تھے اور ان کی محبت کے ہاتھوں مجبور ہو کر ان کی مدد بھی کرنا چاہتے تھے اور کی کامیابی اور ترقی کے خواہاں بھی تھے۔

"وہ جس گستاخی اور بدتمیزی سے میرے ساتھ اور خاندان کے دوسرے افراد کے ساتھ پیش آتا ہے اس کے باوجود میں اپنے وسائل سے بڑھ کر اس کی مدد کر رہا ہوں۔ کوئی باپ سکون کے ساتھ وہ بے ہودہ اور دھمکی آمیز خطوط نہیں پڑھ سکتا جو اس نے ہمیں لکھے اور جو کچھ وہ اب کر رہا ہے وہ اس بلیک میلنگ اسکیم کے سوا کچھ نہیں جو وہ کچھ عرصے سے اختیار کئے ہوئے ہے ہر حال اب میں اس قابل نہیں کہ اس کی کوئی مدد کر سکوں۔ میں بوڑھا آدمی ہوں میری صحت بگڑ چکی ہے مجھے کہیں سے کچھ ملنے کی توقع نہیں، دو چھوٹے بچوں کی پرورش میرے ذمے ہے اگر میں صاحب ثروت ہوتا تو ممکن ہے کچھ کرتا۔۔۔۔ میں جانتا ہوں کہ آپ نے اس کی مدد کچھ تو اس بناء پر کی کہ اس نے آپ کو متاثر کیا اور کچھ میری وجہ سے۔ آپ کی کریم النفسی سے اس کے سوا توقع بھی کیا ہو سکتی ہے؟ مگر مجھے یقین ہے کہ اگر آپ اسے عثمانیہ یونیورسٹی میں کوئی مناسب جگہ دلوا دیتے تو مجھ پر دوگونا احسان ہوتا (53)

14 مئی 1931ء کو سر اکبر حیدری کے نام ایک اور خط میں لکھتے ہیں:

"اس کے (آفتاب اقبال) ہندوستان پہنچنے کے چند روز بعد انگلینڈ میں اس کے قرض خواہوں میں سے ایک کا مجھے پہلا خط موصول ہوا۔ اس کے باوجود وہ بلیک میل کرنے کے لیے وقتاً فوقتاً خط لکھتا رہتا ہے۔ میں چاہتا تو اس کے

آخری خط کی نقل آپ کو بھیج دیتا مگر میں ایسا نہیں کر رہا۔ صرف اس لیے کہ کہیں آپ اس کی ہمدردی سے ہاتھ ہی نہ اٹھالیں۔ فارسی کا مندرجہ ذیل شعر میری موجودہ دماغی حالت پر صادق آتا ہے:

آں جگر گوشہ ہماں شد کہ من اول گفتم
کہ چو شوید بش از شیر جگر خوارہ شود (56)

اقبال کی زندگی کے آخری کئی سال ان کی صحت کی خرابی اور مسلسل علالتوں کے سال ہیں۔ 1935ء میں اقبال خود بھی اپنی صحت کی طرف سے غیر مطمئن ہو گئے تھے۔ اسی سال ان کی دوسری بیوی سردار بیگم کا بھی انتقال ہو گیا۔ ان کے انتقال نے اقبال پر دو کم سن بچوں جاوید اور منیرہ کے سلسلے میں وہ ذمہ داریاں بھی عاید کر دیں جو ایک ماں کی ہوتی ہیں۔ اقبال ان بچوں کے مستقبل کی طرف سے بڑے متفکر تھے۔ سر راس مسعود کے نام خطوط میں انہوں نے اپنی اس پریشانی کا اظہار بھی کیا اور جاوید اقبال کے نام وظیفہ مقرر ہو جائے کی خواہش بھی ظاہر کی۔ اقبال کی زندگی میں ان کی یہ خواہش پوری نہ ہو سکی۔ اس لیے انہوں نے اپنی تمام جائیداد ان دونوں بچوں کے نام قانونی طور پر ہبہ کر دی۔ کوٹھی پہلے ہی سردار بیگم کے نام جمع رقم سے تعمیر کی گئی تھی اور اس لیے زمین کی خریداری جاوید کے نام سے ہوئی تھی۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے ایک وصیت نامے کے ذریعے اپنی جائیداد اور دیگر اشیاء کے حقوق جاوید اور منیرہ کے لیے مخصوص کر دیے۔

اکبر علی عرشی زادہ اپنے مضمون (مادر آفتاب راچہ گناہ) (55) میں لکھتے ہیں:

"وصیت نامے میں صرف دو اولادیں ہی گنائی ہیں اور آج ان کے انتقال کو چالیس برس (56) گزر جانے کے بعد بھی اس وصیت نامے کو پڑھ کر یہ کوئی نہیں جان سکتا کہ اس وقت اقبال کی دو نہیں تین اولادیں موجود تھیں۔ (57)

شیخ عطا محمد (اقبال کے بڑے بھائی) جو اقبال کی زندگی میں ان کے بڑے صاحبزادے آفتاب اور ان کی والدہ کریم بی بی کے مخالف رہے۔ جب اقبال نے وصیت کے سلسلے میں ان سے مشورہ نہیں لیا اور جاوید اور منیرہ کے سرپرستوں میں ان کا نام شامل نہیں کی تو ایک دم ان کی ساری ہمدردیاں آفتاب اقبال اور ان کی والدہ کے ساتھ ہو گئیں۔ انہوں نے آفتاب اقبال کو وراثت سے محروم کر دیئے جانے کے خلاف آواز اٹھانے کا مشورہ دیا۔ نہ صرف مشورہ دیا بلکہ کریم بی بی اور آفتاب اقبال حقوق کے سلسلے میں اقبال نے جو رویہ اختیار کیا تھا اس کے بارے میں شرعی نقطہ نظر سے دارالافتا دیوبند سے ایک فتویٰ بھی منگوا کر دیا جس میں اس زمانے کے مشہور مفتی کفایت اللہ گنگوہی (58) کے دستخط بھی ہیں۔ شیخ عطا محمد 10 جون 1937ء کو آفتاب اقبال کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر صاحب مرحوم نے اپنی جائیداد، قالین وغیرہ مرنے سے چند روز اول بچوں کے نام ہبہ کیے لیکن اپنی بیوہ کے حق مہر غلطی سے خواہ دیدہ دانستہ ادا کرنے کو کچھ نہ لکھا شرعاً ہبہ کرنے سے اول بیوہ کا

قرض ادا ہونا چاہیے تھا۔ ایسے انسان سے جس کو پبلک مجدد اور علامہ اور ترجمان حقیقت کا خطاب دیتی ہے ایسی غلطی کا ہونا اس کی شہرت کے واسطے شرعی اعتراض وار ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ ضرور ادا ہونا چاہیے ورنہ مرحوم قرضہ ادا کرنے کے عذاب سے بری نہ ہو سکے گا (59)

31 جولائی 1937ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"اگر تمہارا حق مار کر تمہارے باپ نے دوسروں کو دے دیا ہے تو یقین رکھو کہ اون کے پاس بھی نہیں رہے گا۔ ہبہ نامہ جو ڈاکٹر صاحب نے مرنے سے دو چار روز اول کیا تھا۔ اوس کی مالیت اس قدر ہے کہ تمہاری والدہ کا مہر اوس میں سے ادائے ہو سکے لہٰذا تم اگر اس ہبہ نامہ کی نقل لے کر مجھے بھیج دیتے تو میں انکو بتلا سکتا کہ اس جائیداد سے اول مہر ادا کرو۔ شرعی مسئلہ ہے اگر تم کچھ بھی نہیں کرنا چاہتے اپنا عرضی دعویٰ اللہ کے پاس دائر کرتے ہو تو تمہاری مرضی، صبر کرو اور کسی اور طرح سے تم کو دے گا۔ یہ جو کچھ ڈاکٹر صاحب نے کیا محض تمہارا حق زائل کرنے کے لیے کیا۔ یہ سب اسلام کے خلاف کیا گیا ہے۔ شریعت کو چھوڑ کر قانون فرنگ میں پناہ لینا سچے مسلمان کا کام نہیں۔ دو چار دس ہزار کی خاطر اپنے ایمان میں رخنہ ڈالنا درست نہ تھا۔ (40)

اس موقع پر آفتاب اقبال کے سوچنے کا انداز لائق ستائش ہے کہ انہوں نے شیخ عطا محمد کے بار بار اکسانے کے باوجود اپنے والد یا بہن بھائی کے خلاف کوئی کاروائی نہیں کی بلکہ اس کے برخلاف ہمیشہ یہی کہتے رہے کہ" مجھے اپنے چھوٹے بہن بھائی سے بے انتہا محبت ہے اگر یہ سارے اثاثے ہماری مشترکہ ملکیت بھی ہوتے تو میں اپنے حق سے دستبردار ہو کر سب کچھ ان کے حوالے کر دیتا کیونکہ اس وقت ان اثاثوں پر مجھ سے زیادہ ان کا استحقاق تھا (61)

بیگم رشیدہ آفتاب اقبال نے اپنی کتاب اقبال و آفتاب میں یہاں تک لکھا ہے:

"مفت خوروں اور مفاد پرستوں نے یہ مشہور کر رکھا تھا کہ علامہ آفتاب سے ناراض تھے اور انہوں نے اپنی جائیداد سے ان کو عاق کر رکھا تھا یہ بات بے بنیاد اور جھوٹ پر مبنی ہے۔ اصل بات میں بتاتی ہوں۔ یہ بات علی بخش اور میرے سوا کسی کو معلوم نہیں۔ آفتاب صاحب نے اپنے والد کو خود ہی کہہ دیا تھا کہ میں جب طالب علم تھا آپ سے روپے کا کبھی کبھی تقاضا کرتا تھا۔ ایف۔ اے تک آپ نے میرا خرچہ اٹھایا، مجھے آپ کی مالی حالت کا بخوبی علم ہے اس لیے میں اپنے حق جائیداد دستبردار ہوتا ہوں۔ جو کچھ آپ کے پاس ہے۔ وہ میرے چھوٹے بہن بھائی کے نام منتقل کر دیجئے۔ ان دونوں کا اس دنیا میں نہ ننھیال ہے اور نہ ددھیال میں کوئی کفالت کرنے والا ہے۔ میرے پاس تعلیم ہے، جوانی ہے، میں اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کے قابل ہو گیا ہوں۔ (62)

وقت کے ساتھ ساتھ آفتاب اقبال کی سرشت بھی بدلتی گئی اس میں شوریدہ سری کی جگہ متانت آتی گئی

انہوں نے 1942ء میں لاہور ہائی کورٹ میں بحیثیت بیرسٹر پریکٹس شروع کر دی۔ 1942ء کو جالندھر میں ٹھیکیدار مرزا روشن بیگ کی صاحبزادی رشیدہ بیگم (1923) سے رشتہ ازدواج میں منسلک ہوئے۔ 1947ء میں کراچی منتقل ہو گئے اور سندھ ہائی کورٹ، سپریم کورٹ آف پاکستان میں پریکٹس کرنے لگے۔ انہیں مصنوعات کی رجسٹریشن (Patent Act) میں تخصص حاصل تھا۔ پھر اسی شعبے میں وکالت شروع کی اور کراچی کے نامور وکلاء میں شمار ہونے لگے۔ اپنی خداداد صلاحیتوں، محنت اور اپنے خوبصورت اندازِ خطابت کی مدد سے عزم و استقلال کے ساتھ خوب ترقی کی اور خوشحال زندگی کی نعمتوں سے مالا مال ہوئے۔ زندگی کی کٹھنائیوں نے انہیں بہت کچھ سکھا دیا اور اب وہ زندگی کی حقیقتوں اور رشتوں کے تقدس کو بہتر طور پر سمجھنے لگے تھے۔ انہیں اپنی دانستہ اور نادانستہ غلطیوں کا احساس ہونا شروع ہو گیا تھا۔ انہوں نے اقبال کی زندگی ہی مصالحت کی کوششیں شروع کر دی تھیں مگر جوانی کے جوش میں جذبات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اپنی تنگ دستی کی وجہ سے وہ کچھ ایسی حرکات کر چکے تھے جنہیں اقبال کبھی فراموش نہ کر سکے۔ پھر وہ وقت بھی آیا جب آفتاب اقبال کو اپنے باپ کی عظمت کا احساس ہوا۔ اب وہ ان کے محاسن کی تعریف کرتے نہ تھکتے تھے۔

"جو نسبت ایک ذرہ بے مقدار کو آفتاب عالمتاب سے ہے، وہی نسبت مجھ کو اپنے عظیم المرتبت والد سے ہے۔ اگر کوئی تابندگی میری زندگی میں آپ کو نظر آئی تو اس کا سرچشمہ اور منبع وہی آفتاب تاباں ہیں جس کا میں ایک ذرہ ہوں۔ مجھ میں اگر واقعی کوئی خوبی ہے جس کا نہ مجھ کو علم ہے نہ دعویٰ، تو یقیناً میرے عدیم المثال والد کا ترکہ اور میرے بزرگوں کی دعاؤں کا صدقہ ہو گا۔ (63)

1967ء تک اس قدر مثبت تبدیلی آ چکی تھی کہ اب وہ اقبال کی کسی بات اور کسی عمل سے نالاں نہ تھے۔

"وہ بے شک مجھے اپنے مالی ترکے سے ضرور محروم کر گئے مگر ان کے علمی و ذہنی ترکہ کا بہت بڑا حصہ مجھے قدرت نے ودیعت فرمایا۔۔۔ انہوں نے مجھے بے سہارا چھوڑا اور یہی چیز میرے لیے مفید ثابت ہوئی۔ عزمِ امور کی صلاحیت اور استعداد مجھے خدا نے مرحمت فرمائی۔ الحمد للہ میں پیش آمدہ مشکلات پر قابو پانے کے بعد آج سے بہت پہلے اس قابل ہوں کہ دوسروں کی مدد کر سکوں (64)

کراچی میں آفتاب اقبال جب تک رہے، یوم اقبال کی مجالس میں شریک ہوتے رہے۔ جب وہ لندن میں تھے (1970ء کی دہائی میں) تو وہاں بھی یوم اقبال کے موقع پر اپنی خطابت کے کمال سے سامعین کو مسحور کرتے رہے۔ فصیح و بلیغ انگریزی میں اشعار اقبال کی تشریح کرتے اور ساتھ برمحل اشعار اقبال سے سماں باندھ دیتے۔ اقبال اور ان کی پہلی شادی کی ناکامی اور آفتاب و علامہ اقبال کے درمیان رنجش کا سب سے بڑا نقصان اردو ادب کے قاری کا ہوا۔ اقبال کے انتقال کے آٹھ برس بعد تک کریم بی بی زندہ رہیں۔ ان کا انتقال 1942ء میں ہوا۔ اقبال کی حیات کے بارے میں ان کی جو معلومات تھیں، ان سے کسی نے فائدہ نہیں اٹھایا۔ اسی طرح آفتاب اقبال کا اپنے

والد کے بارے میں جو علم تھا اس سے بھی کسی نے استفادہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ علامہ اقبال اور آفتاب اقبال کے درمیان جو کشیدگی تھی، وہ اب قصہ پارینہ بن چکی ہے۔ آفتاب اقبال نے علامہ اقبال کی زندگی میں بھی سوائے اس ایک احساس کے کہ ان کی ماں کریم بی بی مظلوم ہیں، اپنے والد سے متعلق کوئی دوسرا برا اثر قبول نہیں کیا۔ اگر انہوں نے اپنی والدہ کو مظلوم جانا تو اس کا بہتر فیصلہ کرنے کا حق بھی انہی کو پہنچتا تھا۔ اس لیے کہ وہ معاملات ان کے ذاتی تجربے کی حیثیت رکھتے تھے۔

آفتاب اقبال کی حیثیت کو تسلیم نہ کرنے اور ان کے علم سے فائدہ نہ اٹھانے کے باعث اقبال کی حیات کے واقعات وافکار کے ایسے بہت بڑے حصے سے ہمیں محروم ہونا پڑا ہے جن کا جاننے والا آفتاب کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں۔ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ باپ بیٹے کے درمیان کشیدگی وقتی شکایت سے زیادہ نہیں تھی۔ ان پر اقبال کے گھر کے دروازے بند نہیں تھے۔ اکبر علی عرشی زادہ لکھتے ہیں:

> 1936ء میں جب محمد علی جناحؒ اپنی بہن فاطمہ جناح کے ساتھ اقبال سے ملاقات کے لیے 'جاوید منزل' پہنچے، اس وقت آفتاب بھی اپنے والد کی خدمت میں حاضر تھے اور انہیں وہ ملاقات تمام جزئیات کے ساتھ یاد ہے(65)

ایسے نامعلوم کتنے واقعات ہو سکتے تھے، جن کو ضبطِ تحریر میں لایا جانا چاہیے تھا۔ اقبال کے انتقال کے وقت آفتاب کی عمر چالیس سال تھی۔ تیس پینتیس برس کی یادوں کا ایک خزانہ ان کے دل و دماغ میں محفوظ تھا۔ اقبال کے طرزِ بود و باش، متعلقین سے ان کے ملنے جلنے کا انداز، گھر سے باہر احباب اور دیگر لوگوں سے ملاقاتوں کی تفصیل اور خدا جانے کیسی کیسی بیش قیمت معلومات تھیں جنہیں وہ اپنے سینے میں لیے بیٹھے تھے۔ ان کی نوجوانی میں ان کی دادا دادی کا انتقال ہوا۔ ان دونوں بزرگوں سے متعلق جو کچھ آفتاب اقبال کا علم تھا۔ وہ کچھ کم اہم نہیں ہوگا لیکن اقبال پر لکھنے والوں نے آفتاب اقبال پر سارے دروازے بند کر دیئے حالانکہ حیاتِ اقبال حیاتِ آفتاب کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ ہر چند کہ جاوید اقبال اور منیرہ اقبال نے علامہ اقبال کی اولاد کی حیثیت سے زیادہ شہرت پائی لیکن آفتاب اقبال کے ذکر کے بغیر علامہ اقبال کی زندگی کی کہانی ادھوری یا محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔

حواشی و تعلیقات:

1۔ رشید احمد صدیقی، ماہنامہ، اسلامی تعلیم، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، اشاعت 1977ء۔

2۔ جاوید اقبال ڈاکٹر، زندہ رود، (حیاتِ اقبال کا وسطی دور)، شیخ غلام اینڈ سنز لاہور، 1981ء، ص 123۔

3۔ شیخ اعجاز احمد، مظلوم اقبال، داؤد پوتہ روڈ کراچی، 1985ء، ص 99-98۔

4۔ ہفت روزہ، آفاق، لاہور، ص 42، بابت 30 اپریل 1949ء۔

5۔ نذیر نیازی سید دانائے راز، ص 77، اقبال اکادمی پاکستان، 1988ء۔

☆ شیخ عطا محمد ڈاکٹر گجرات شہر کے محلہ "کٹرہ شالباقاں" میں رہتے تھے۔ کنگ ایڈورڈ میڈیکل کے اولین سند یافتہ طلبہ میں سے تھے۔ سرکاری ملازمت اختیار کی اور ترقی کرتے کرتے بلند عہدوں پر جا پہنچے۔ آپ کی خصوصی طور پر مجسٹی کونسل حدیدہ اور قامران میں طبی خدمات پر تعینات کیا گیا ساتھ ساتھ آپ وائس کونسل بھی تھے۔ یہاں آپ 27 ستمبر 1884ء سے 24 دسمبر 1891ء تک رہے۔ اس دوران آپ نے سات بار حج کی سعادت حاصل کی

☆ 1984ء سے قبل شائع شدہ کتابوں میں لکھا ہے کہ ڈاکٹر عطا محمد جدہ میں وائس کونسل رہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔ 1879ء میں وائسرائے کے اعزازی سرجن مقرر ہوئے۔ 1889ء میں خان بہادر کا خطاب پایا زندہ رود، از ڈاکٹر جاوید اقبال، اقبال کی ابتدائی زندگی، از ڈاکٹر سلطان محمود میں 1888ء میں لکھا ہے۔ لیکن درست سال، گزٹیر آف گجرات، 1921ء کے مطابق 1889ء ہے۔

6۔ ایس۔ ایم ناز حیات اقبال اور محمد حنیف شاہد مفکر پاکستان میں ڈاکٹر شیخ عطاء محمد کا سال پیدائش 1859ء لکھا ہے لیکن ہسٹری آف سروسز کے ص 321 پر دسمبر 1855ء لکھا ہے۔

7۔ کریم بی بی گجرات شہر محلہ کٹرہ شالباقاں میں پیدا ہوئیں علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی از سید حامد جلالی، ص 22ء کے مطابق کریم بی بی 1874ء کو پیدا ہوئیں۔ ان کے والد لاہور میڈیکل سکول میں زیر تعلیم تھے۔ یہ تاریخ پیدائش گجرات میونسپل کمیٹی ریکارڈ (بحوالہ۔ مظلوم اقبال، ص 96) سے لی گئی ہے۔

8۔ منیر احمد سلیچ، اقبال اور گجرات، سلیچ پبلی کیشنز، کراچی، 2002ء، ص 41۔

9۔ عبدالمجید سالک، ذکر اقبال، بزم اقبال لاہور، 1983ء، ص 41۔

10۔ رشیدہ آفتاب اقبال، اقبال و آفتاب، اشارات پبلی کیشنز، کراچی 2002ء، ص 115۔

11۔ سید نذیر نیازی، دانائے راز، ص 94۔

12۔ بشیر احمد ڈار (مرتب) انوار اقبال، اقبال اکادمی، لاہور 1977ء، ص 313۔

13۔ منیر احمد سلیچ ڈاکٹر، اقبال اور گجرات، ص 71۔

14۔ عطیہ بیگم، اقبال، (مترجم) ضیاء الدین احمد برنی، اقبال اکادمی لاہور، 1981ء، ص 54۔

15۔ شیخ نور محمد 1835ء میں سیالکوٹ میں شیخ محمد رفیق کے گھر پیدا ہوئے۔ تعلیم حاصل نہ کر سکے مگر قدرت نے انہیں ذہن رسا عطا کر رکھا تھا۔ بچپن سے والد کے ساتھ کاروبار میں شریک رہے پھر پارچہ دوزی کرنے لگے۔ ان کی زندگی تصوف، توکل اور یادِ خدا سے عبارت تھی۔ ان کے ہمعصر انہیں "ان پڑھ فلسفی" کہتے تھے۔

16۔ شیخ عطا محمد بہت سخت اور غصیلے آدمی تھے۔ بقول اعجاز احمد وہ "دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان" قسم کے آدمی تھے۔ اپنے چچا غلام محمد سے نقشہ نویسی کے کام سیکھا جو آگے چل کر کام آیا۔ 1880ء کو

بنگال کیولری میں بطور سوار بھرتی ہوئے۔ وہاں سے انہیں تامسن کالج آف سول انجینئرنگ میں انجینئرنگ کی تعلیم کے لئے بھیج دیا گیا۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد ان کی خدمات رسالہ فوج سے ملٹری ورکس کے محکمے کو منتقل کردی گئیں جہاں ان کا تقرر 1884ء میں بطور سب اوورسیئر ہوگیا۔ 1912-1911 میں ریٹائر ہوگئے۔ احمدی عقائد رکھتے تھے (ماخذ۔ کلیات مکاتیب اقبال (مرتبہ) سید مظفر حسین برنی)، اُردو اکادمی، دھلی، 1991۔

17۔ بیگم رشیدہ آفتاب اقبال، اقبال و آفتاب، ص197

18۔ نذیر نیازی سید، اقبال کے حضور میں، اقبال اکادمی، لاہور، 1981ء ص2۔

19۔ عطیہ بیگم، اقبال، (مترجم) ضیاء الدین برنی، ص51۔

20۔ شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ، (حصہ دوم)، مرتبہ، ص35، شیخ محمد اشرف تاجر کتب بازار لاہور، 1951ء۔

21۔ شیخ اعجاز احمد، مظلوم اقبال، ص101۔

22۔ عبداللہ چغتائی (مرتب)، روایات اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور 1989ء، ص125-124۔

23۔ تحریری انٹرویو، آفتاب اقبال مطبوعہ مجلہ، شاعر، بمبئی، اقبال نمبر، ص626، 1988ء

24۔ سید نذیر نیازی، دانائے راز، ص77-76۔

25۔ شیخ اعجاز احمد، مظلوم اقبال، ص104

26۔ صابر کلوروی، یادِ اقبال، لاہور 1977ء، ص64۔

27۔ عطیہ بیگم، اقبال، ص56۔

28۔ مظفر حسین برنی (مرتب)، کلیات مکاتیبِ اقبال، جلد دوم اردو اکادمی، دہلی، 1993ء، ص 166-167۔

29۔ خالد نظیر صوفی، اقبال درونِ خانہ، بزمِ اقبال، لاہور، 1971ء، ص141۔

30۔ بیگم رشیدہ آفتاب اقبال، اقبال و آفتاب، ص119۔

31۔ سید مظفر حسین برنی، (مرتب)، کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)، اردو اکادمی، دہلی 1991ء، ص 713۔

32۔ ایضاً، ص793-792۔

33۔ شید حامد جلالی، علامہ اور ان کی پہلی بیوی یعنی والدہ آفتاب اقبال، مکتبہ دانیال، کراچی، 1996ء، ص56-55

34۔ شیخ عطا اللہ (مرتب)، اقبال نامہ، (حصہ اول)، شیخ محمد اشرف، تاجر کتب بازار، لاہور، 1945ء ص

301۔

35۔ محمد حنیف شاہد، سفرِ پاکستان، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، 1982ء، 597۔
36۔ محمد عبداللہ قریشی (مرتبہ)، اقبال بنام شاد، بزمِ اقبال، لاہور، 1986ء، ص 76۔
37۔ بیگم رشیدہ آفتاب، علامہ اقبال اور ان کی فرزندِ اکبر، ص 101۔
38۔ شیخ اعجاز احمد، مظلوم اقبال، ص 187۔
39۔ بیگم رشیدہ آفتاب، اقبال و آفتاب، ص 124۔
40۔ صابر کلوروی، یادِ اقبال، ص 45۔
41۔ معراج بیگم کا خط بنام خالو خواجہ فیروز الدین، مطبوعہ مجلہ، شاعر، بمبئی، اقبال نمبر، 1988ء، ص 458۔
42۔ محمد عبداللہ قریشی (مرتبہ)، اقبال بنام شاد، ص 205
43۔ سید مظفر حسین برنی ماخذ، (مرتبہ)، کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 713۔
44۔ محمد عبداللہ قریشی، آفتاب اقبال، مطبوعہ صحیفہ، لاہور، اکتوبر۔ دسمبر 1985ء، ص 19-18۔
45۔ سید مظفر حسین برنی، کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اول، ص 260۔
46۔ خط بنام والد (شیخ نور محمد)، ماخذ کلیات مکاتیب اقبال، محررہ 9 جون 1918ء، ص 713۔
47۔ مظفر حسین برنی، کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص 240-239۔
48۔ مس ایما جیسی بک سرزمین لندن میں ہر ہندوستانی طالب علم کے لیے ایک شفیق ماں کا درجہ رکھتی تھیں۔ اقبال سے انہیں خصوصی لگاؤ تھا اور عطیہ فیضی سے اقبال کی پہلی ملاقات مس بک کے توسط سے ہوئی۔ 1921ء میں جب آفتاب اقبال لندن گئے تو مس بک نے ان پر خاص شفقت کی اور ان کے تعلیمی معاملات میں بڑی دلچسپی لی۔
49۔ آفتاب کا خط اپنے نانا کے نام، محررہ جولائی 1922ء، مطبوعہ مجلہ، شاعر، بمبئی، اقبال نمبر، 1988ء، ص 566-567۔
50۔ منیر احمد سلیچ، اقبال اور گجرات، ص 127
51۔ محمد عبداللہ قریشی، آفتاب اقبال، مطبوعہ صحیفہ، لاہور، اکتوبر۔ دسمبر 1985ء، ص 21۔
52۔ شکیل احمد، حیاتِ اقبال کے چند نئے گوشے، مشمولہ، اقبال 85، مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، 1989، ص 87۔
53۔ ایضاً، ص 62۔
54۔ محمد عبداللہ قریشی، آفتاب اقبال، مطبوعہ صحیفہ، اکتوبر، دسمبر 1958ء، ص 24-23۔

55۔ اکبر علی عرشی زادہ نے یہ مضمون (مادرِ آفتاب راچہ گناہ) 1974ء میں لکھا تھا۔ اس مضمون کے حصہ دوم میں انہوں نے اقبال کی گھریلو زندگی پر نہایت غیر جانبداری کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ یہ مضمون پاکستان کے معروف محقق مشفق خواجہ کے پاس موجود تھا۔ ان سے بیگم رشیدہ آفتاب اقبال نے حاصل کر کے اپنی کتاب (اقبال و آفتاب) میں شامل کیا۔ یہ مضمون اقبال کی گھریلو زندگی کے حوالے سے ایک مستند دستاویز ہے۔

56۔ یہ مقالہ اکبر علی عرشی زادہ نے 1974ء میں تحریر کیا تھا اور اس وقت علامہ کی وفات کو چالیس سال ہی گزرے تھے۔

57۔ اکبر علی عرشی زادہ "مادرِ آفتاب راچہ گناہ"، مشمولہ، اقبال و آفتاب، ص 143۔

58۔ اکبر علی عرشی زادہ، سادرِ آفتاب، میں لکھتے ہیں کہ مفتی کفایت اللہ کے نام کے ساتھ گنگوہی کا نہیں دہلوی کا لاحقہ استعمال ہوتا تھا، ص 144

59۔ سید حامد جلالی، علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی، ص 91۔

60۔ ایضاً، ص 116-115۔

61۔ اے آر طارق، " آفتاب تایاجان، مشمولہ، اقبال و آفتاب، از بیگم رشیدہ آفتاب اقبال، ص 223۔

62۔ آفتاب اقبال، صیقلِ ادراک، مشمولہ، اقبال کے ہم نشیں، مرتبہ پروفیسر صابر کلوروی، ص 256، مکتبہ خلیل، لاہور 1985ء۔

63۔ بیگم رشیدہ آفتاب اقبال، اقبال و آفتاب، ص 208۔

64۔ سید حامد جلالی، علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی، ص 94۔

65۔ اکبر علی عرشی زادہ، مادرِ آفتاب راچہ گناہ، مشمولہ، اقبال و آفتاب، ص 147۔

●○●○●○

پروفیسر ڈاکٹر یوسف خشک

اسلامی معاشرہ، اکیسویں صدی اور پیغامِ اقبال ☆

1256ء کے بعد عالم اسلام کی بنیادوں میں پژمردگی، سستی کاہلی پیدا ہونا شروع ہوئی جو بتدریج آج تک جاری ہے۔ اس جہالت و پس ماندگی کی بنیادی وجہ اسلام کے حقیقی روح سے دوری ہے جس کو پیدا کرنے میں اندرون خانہ سلطانی، پیری و ملائی کا اہم کردار رہا ہے۔ لیکن اس کے ہمراہ بیرون خانہ اسلامی ممالک کی حدود سے باہر رہنے والے چالاک گروہ اور اسلام مخالف استعماری حکومتوں کی چالیں بھی تاریخ میں عیاں ہیں، جنھوں نے ہمیشہ مسلم دنیا کی خوشحالی پر قبضے کی سوچ کے ساتھ ساتھ مسلم اتحاد کو اپنے سیاسی و اقتصادی مفادات کے لئے خطرہ تصور کیا۔ انیسویں صدی کے آخر میں سید جمال الدین افغانی اور سلطان عبدالحمید نے مسلم دنیا کے اتحاد کے لیے کوششوں کا آغاز کیا تا کہ یونین آف ترک و عربوں کو مغربی استعماری طاقتوں کے ہاتھوں میں استعمال ہونے سے روکا جا سکے اور مشرق وسطیٰ کے انتہائی اہم خطے (From strategical point view) کو بچایا جائے۔ ان حالت کو نو آبادیاتی طاقتوں نے اپنے لیے خطرناک محسوس کرتے ہوئے ترکوں اور عربوں میں قومیت پرستی کے جذبات کو ہوا دے کر انہیں عثمانی سلطنت سے الگ کیا اور ان پر خود قابض ہو گئے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ قوم پرستی کا یہ مغربی نظریہ ان علاقوں میں نہیں پنپا جو برطانیہ اور فرانس کے زیر اثر تھے بلکہ ان علاقوں میں ابھرا جو عثمانی سلطنت کے زیر اثر تھے۔ الجزائر، سوڈان اور ہندوستان کے مسلم رہنما و مفکرین ابتداء میں اس جدید قومیت کے نظریے سے مرغوب نہیں تھے۔ مہدی سوڈانی اور الجزائر کے عبدالقادر نو آبادیات کے خلاف ضرور تھے لیکن اس مخالفت میں قومیت کا عنصر شامل نہیں تھا۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان ہندی مسلمانوں کو سیاست میں شریک ہونے سے روکتے ہوئے ان کو تعلیم کے میدان میں آگے بڑھانا چاہتے تھے۔ دو قومی نظریہ بہت بعد میں منظر عام پر آیا۔ یہی حال ملائشیا اور انڈونیشیا کا تھا جو براہ راست برطانیہ اور فرانس کے تسلط میں تھے۔ مغربی مفکرین کا یہ ماننا تھا کہ وہ خطے جو براہ راست ان کے ملکوں کے زیر اثر ہیں وہاں قومیت کے جذبات کو ابھرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

☆ بہ شکریہ الماس، جلد 12، 2010ء، ص 229-225۔

اس تاریخی حقیقت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان بظاہر انسانیت کے علم برداروں کی چھوٹی قوموں سے کوئی ہمدردی نہیں تھی وہ صرف ان ہتھکنڈوں سے اسلامی اتحاد کو توڑنا چاہتے تھے۔ یہاں سوال یہ اٹھتا ہے کہ استعماری طاقتوں کی ان سازشوں کو سمجھا کیوں نہیں گیا؟ اور قومیت کے نظریے کا اسلامی اصول سے متصادم ہونے کے باوجود، عوام الناس نے اس خوش آمدید کیوں کہا؟۔ اس سلسلے میں پہلا جواب تو یہ ہے کہ جمہور وطن پرستی اور قومیت کو اسلام کے "امہ" کے نظریے کے مترادف سمجھا گیا۔ دوسرا اور اہم سبب ان سازشوں کی کامیابی کا یہ تھا کہ مسلم ممالک میں نا انصافی، خودغرضی، محرومی، حکمران طبقے شہ خرچیوں اور رعایا کے بنیادی حقوق کا سلب ہونا تھا۔ مغرب کی ان علاقوں میں بڑھتی دلچسپی کی بہت سی دوسری وجوہات کے علاوہ ایک اہم وجہ تیل اور قدرتی گیس کے ذخائر بھی رہے ہیں۔ ان قدرتی وسائل نے مسلم ممالک کی جغرافیائی اہمیت کو مزید بڑھا دیا تھا۔ ان کی وجہ سے مسلم دنیا وسائل نقل وحمل کا مرکز بن گئی اور ان ہی کی وجہ سے کشمکش و تناؤ کی کیفیت پیدا کی گئی اور ان ہی قوتوں نے وطنیت وقومیت کے حربے سے مشرقی اور اسلامی ملکوں کے حصے بخرے کر کے ان ممالک کو آپس میں برسرپیکار کر دیا اور اپنے اقتصادی مفادات کو آج تک اسی طرح محفوظ بنا رہے ہیں۔ مسلمانوں کے اندرون خانہ کمزوریوں میں سب سے پہلی چیز جس نے مسلمان اور دین اسلام کی بیچ دراڑ پیدا کی وہ مذہبی تعلیم جیسی اہم ذمہ داری کا کام کم علم ذہنوں کے حوالے ہونا تھا۔ جس طرح انسانی جسم میں اکثر بیماریوں کا داخلہ انسان کے منہ سے ہوتا ہے اسی طرح اصل دین کی روح سے دوری پیدا کرنے میں اپنے مذہبی اداروں کے کردار کی نا عملیت ناقابل تلافی عمل ہے۔ مسلمان مسلم امہ کی بجائے مذہبی فرقوں اور ذاتوں میں بٹنا اسی وجہ سے شروع ہوئے، جس کی نشاندہی جگہ جگہ مختلف انداز میں کلام اقبال میں موجود ہے مثال ملاحظہ فرمایئے۔

زندہ قوت تھی جہاں میں یہ توحید کبھی
آج کیا ہے، فقط اک مسئلہ علم کلام
روشن اس ضو سے اگر ظلمت کردار نہ ہو
خود مسلمان سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام
میں نے اے میر سپہ! تیری سپہ دیکھی ہے
قل ہو اللہ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام
آہ! اس راز سے واقف ہے نہ ملا، نہ فقیہ
وحدت افکار کی بے وحدت کردار ہے خام
قوم کیا چیز ہے، قوموں کی امامت کیا ہے
اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام(۱)

ایک اور جگہ آپ فرماتے ہیں:

واعظ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی
برق طبعی نہ رہی شعلہ مقالی نہ رہی
رہ گئی رسم اذاں، روح بلالی نہ رہی
فلسفہ رہ گیا، تلقین غزالی نہ رہی
مسجدیں مرثیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے
یعنی وہ صاحب اوصاف حجازی نہ رہے

اسی رویے و انداز کی بدولت فرقہ بندی میں تیزی آئی اور اس کے شانہ بشانہ مسلمانوں کو گمراہی کے راستے پر گامزن کرنے والے پیری مریدی کے عنصر کے ساتھ غیر اسلامی تصوف نے چست دلوں کو ست کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ ان سے پیدا ہونے والی گمراہی کا عنصر مسلمانوں کو تتر بتر کرنے میں Slow Poision کی طرح اپنا کام صدیوں سے دکھاتا چلا آرہا ہے، علامہ اقبال فرماتے ہیں:

حرم پاک بھی ، اللہ بھی قرآن بھی ایک
کچھ بڑی بات تھی ہوتے جو مسلمان بھی ایک
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں (۳)
اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیر
تن بہ تقدیر، ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو نا خوب بتدریج وہ ہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر (۴)

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہان حرم بے توفیق!
ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق! (۵)

اسی طرح جب روح اسلام کے برعکس مسلمان امرا نے اپنی دینی و دنیاوی زندگی کو الگ الگ کر کے چلانے کی کوشش کی اور رعایا کے بجائے خود پر توجہ مرکوز رکھی تو حق تلفی اور ناانصافی نے زور پکڑنا شروع کیا جو مسلم مملکتوں کے زوال کا ایک اور اہم سبب ثابت ہوا۔ اقبال کہتے ہیں:

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک ودیں کے لیے نامرادی
دوئی چشم تہذیب کی نابصیری (۶)

ان تمام اعمال نے اندرون خانہ مسلم معاشرے کھوکھلا کرنا شروع کیا اور ناانصافی نے بیرون سازشوں کو پنپنے کا

موقعہ دیا۔ علامہ اقبال ان اندرونی کمزوریوں کی وجوہات کے ساتھ ساتھ بیرونی سازشوں والالچوں کو بھی جان گئے تھے اس لیے انھوں نے اپنی تمام تر صلاحیتیں مسلمانوں کو ان سازشوں سے بچانے کے لیے صرف کیں۔ اقبال اس معاملے سے بخوبی واقف تھے کہ مغرب کے جدید سیاسی معاشرتی و معاشی نظریات جن میں مسلمان اپنے مسائل کا حل تلاش کر رہے ہیں وہ در حقیقت فریب نظر ہی ہیں۔

مغرب کا یہ جمہوری نظام سرمایہ داروں کی جنگ زرگری سے عبارت ہے جبکہ اسلام میں دینی فکر کی نئی تشکیل صرف عالم اسلام ہی کی نہیں بلکہ پوری انسانیت کی ضرورت ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا سیاسی نظا روحانی جمہوریت سے عبارت ہے" اسلام ایک ایسا معاشرہ قائم کرتا ہے جس میں ہر مذہب وملت سے وابستہ افراد کے عقیدہ وعمل کا احترام کیا جاتا ہے۔ اسلام وہ دین ہے جس کا مقصد بوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد منظم کرنا ہے" (۷)

علامہ اقبال اپنے ان ہی خیالات کو طلوع اسلام میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

یہی مقصود فطرت ہے یہی رمز سلطانی
اخوت کی جہاں گیری، محبت کی فراوانی
بتانِ رنگ وخوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی (۸)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

ہے زندہ فقط وحدت افکار سے ملت
وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد (۹)

علامہ اقبال اپنی پیامبرانہ شاعری کے ذریعے ملت اسلام کے لیے کوشاں رہے وہ اپنی نظم خضر راہ میں مغربی جمہوریت کی استبدادی روح کو بے نقاب کرتے ہوئے سلطانی جمہور کی اہمیت واضح کرنا چاہتے ہیں۔

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری (۱۰)

اس لیے علامہ اقبال نے روحانی جمہوریت کا تصور پیش کیا ہے جو ہر زمانے کی روح کے مطابق جمہوری قالب میں ڈھل سکتی ہے۔ مگر اقبال کو افسوس ہے فی الحال ایسا ممکن نہیں۔ مشرق و مغرب سب خودی کی موت سے تاریکی کا شکار ہیں۔

نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری
جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری (۱۱)

علامہ اقبال کو ہم سے بچھڑے ہوئے تقریباً پونی صدی گذر چکی ہے اور ہمارے ہاں حالات میں کوئی مثبت نمایاں تبدیلی نہیں ہے اور مزید المیہ یہ ہے کہ اس پوری عرصے میں اقبال جیسا مفکر، شاعری اور امت کا درد رکھنے والا راہنما پیدا نہیں ہوا ایسی صورتحال میں اقبال کے پیغام کی عصری معنویت مزید بڑھ جاتی ہے۔ کلام اقبال میں موجود تنزلی کی ان تمام وجوہات کو جڑ سے ختم کرنے کے لئے اجتماعی طور پر کچھ عملی اقدام لینے کی اشد ضرورت ہے۔ خاص طور پر ہمیں اپنی نئی نسل کی تعلیم و تربیت پر خصوصی توجہ دینی ہوگی، اور اس سلسلے میں ہمیں تعلیمی اداروں میں موجود نصابات کو قومی تقاضوں کے مطابق، اس سوچ کو سامنے رکھتے ہوئے ازسرنو ترتیب دینا ہوگا کہ آنے والی نسلیں مختلف سائنسی و غیر سائنسی علوم کے میدان میں ترقی اور اپنی تاریخ و تہذیب کے ساتھ مضبوط رشتہ قائم رکھتے ہوئے ایسے معاشرے کو جنم دیں جو صداقت، عدالت، شجاعت اور توازن پر استوار ہو۔ اس طرح کی نصاب سازی اور اس پر باقاعدہ عمل درآمد کے نتیجے میں ایک ایسی نسل سامنے آسکتی ہے جو دنیا کی امامت کا فریضہ نبھانے کے قابل ہوگی۔

حوالہ جات:

۱۔ توحید، ضرب کلیم، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی لاہور 2000، ص 537-137۔
۲۔ محمد اقبال، جواب شکوہ، بانگ درا، کلیات اقبال اردو، محمد اقبال، اقبال اکادمی، لاہور 2000، ص 231-215۔
۳۔ محمد اقبال، جواب شکوہ، بانگ درا، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور 2000، ص 2231-2141۔
۴۔ محمد اقبال، تن بہ تقدیر، ضرب کلیم، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور 2000، ص 528-28۔
۵۔ محمد اقبال، اجتہاد، ضرب کلیم کلیات اقبال اردو، اقبال، اکادمی لاہور 2000، ص 534-34۔
۶۔ محمد اقبال، دین و سیاست بال جبریل، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور 2000 ص 446-122۔
۷۔ محمد اقبال، مقالات اقبال، جغرافیائی حدود اور مسلمان: مرتبہ عبدالواحد معینی سید ص 262۔
۸۔ محمد اقبال، طلوع اسلام، بانگ درا، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی لاہور 2000، ص 300-284۔
۹۔ محمد اقبال، ہندی اسلام، ضرب کلیم کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور 2000، ص 548-48۔
۱۰۔ محمد اقبال، خضر راہ، بانگ درا، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور 2000 ص، 290-274۔
۱۱۔ محمد اقبال، مشرق و مغرب، ضرب کلیم، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی، لاہور 2000، ص 672-172۔

●○●○●○

ڈاکٹر خالد محمود خٹک*

محمد حسین عنقاؔ کی شاعری پر غالبؔ اور اقبالؒ کے اثرات ☆

غالبؔ اور اقبالؔ اردو شاعری کے دو ایسے مضبوط ستون ہیں جن پر ان کے بعد کی شاعری کا محل پائیدار بنیادوں پر سجا ہوا ہے۔ غالبؔ کے بعد اردو شاعری میں قدم رکھنے والے کسی بھی شاعر کو یہ جرات نہیں ہو سکی کہ غالبؔ کے اثرات سے مکمل طور پر دامن بچا کر اپنے لیے بالکل منفرد راستہ تلاش کرتا۔ لہٰذا غزل گو شعرا اپنے آپ کو ان اثرات سے محفوظ رکھنے کے باوجود محفوظ نہیں رکھ سکے۔ اس کا بنیادی سبب یہ تھا کہ غالبؔ کی فکر، انداز بیان، مضامین کی ندرت، بات کہنے کا ڈھنگ، محاسن شعری، فن و فکر کے تمام پہلو ایسی بنیادیں تھیں جس پر مستقبل کی عمارت کی تعمیر لازمی تھی۔ اس لیے سب نے اپنی اپنی ہمت کے مطابق اس سے استفادہ کیا۔ اس بات کی تصدیق ڈاکٹر فرمان فتح پوری کے اس بیان سے بخوبی ہوتی ہے۔

"غالبؔ کا اثر صرف جدید شاعری پر نہیں، غالبؔ کے بعد کے سارے اردو ادب پر نظر آتا ہے"۔

محمد حسین عنقاؔ نے غالبؔ کے اثرات کو جس طرح قبول کیا وہ ان کے کلام کے سرسری مطالعے سے ہی ابھر کر سامنے آتا ہے۔ اس سلسلے میں قاری کو کسی بڑی ذہنی مشق اور عرق ریزی کے عمل سے نہیں گزرنا پڑتا کیونکہ انھوں نے غالبؔ کی غزلوں کی زمینوں پر اپنی غزلیں تخلیق کیں۔ حتیٰ کہ اپنے غیر مطبوعہ مواد میں ایسے مقامات پر اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کی یہ غزل غالبؔ کی فلاں غزل کی تضمین ہے۔

اردو شاعری میں تضمین نگاری کی دلچسپ روایت کا آغاز بہت پرانا ہے۔ اس روایت کے ہر دور کے شعراء نے بڑی لگن سے آگے بڑھانے میں اپنے اپنے میلان کے مطابق طبع آزمائی کی ہے۔ جس کی تائید ڈاکٹر نذیر احمد نے ان الفاظ میں کی ہے۔

"تضمین کلام کو زیادہ واضح کرنے کے لیے یا زیادہ پر تاثیر کرنے کے لیے یا اپنا زور طبع دکھانے کے لیے کی جاتی ہے ۲۔

---

* چیئرمین شعبہ اردو بلوچستان یونیورسٹی کوئٹہ

☆ بصد شکریہ، الماس، جلد 12، 2010، ص 239-230۔

"اہل فن اور قادرالکلام شعرانے اس میں اپنی جودت طبع کے زور پر جو اضافے کئے اس نے بلاشبہ ادب کے دامن کو ہر لحاظ سے وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے" ۳

کلاسیکل ادب اور اردو کے بزرگ اور قدیم شعراء کو زندہ و تابندہ رکھنے کیلئے تضمین نگاری جیسا فن ایک نہایت اہم اور معتبر راستہ ہے بلوچستان میں اس روایت کا سراغ بلوچستان کے اب تک دریافت ہونے والے اردو کے پہلے شاعر محمد حسن براہوئی کے کلیات میں ملتا ہے۔ ڈاکٹر فاروق احمد ان الفاظ میں اس روایت کو سراہتے ہیں۔

"رفیع سودا کی غزل پر یہ تضمین ملا محمد حسن کی ادبی وقعت کا بھی اظہار ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اساتذہ کے پہلو بہ پہلو مصرعے اور خیال کو ساتھ لے کر چلنے پر بھی قادر ہیں" ۴

بلوچستان میں محمد حسن براہوئی کی قائم کردہ تضمین نگاری کی اس اعلیٰ روایت کو آگے بڑھانے کا سہرا محمد حسین عنقا اور ان کے معاصرین میں آغا صادق اور اثر جلیلی کے سر ہے۔ ان میں بھی زمانہ تحریر کے اعتبار سے اولیت عنقا کو حاصل ہے۔ انھوں نے تضمین نگاری کے فن کو دو الگ الگ جہات میں برتا۔ ایک طرف اپنی فارسی شاعری میں بابا فغانی، سعدی، زیرازی، قاآنی، نظیری، عرفی کے اشعار پر تضمینیں باندھیں تو دوسری جانب اردو کے اساتذہ کو زندہ جاوید رکھنے کا سلسلہ بھی قائم کیا۔ انھوں نے میر، ذوق، غالبؔ، مومن، اقبال اور فیض کے کلام کے تضمینیں لکھیں۔ اردو میں ان کی لکھی ہوئی تضمینوں کی کل تعداد 50 ہے۔ جس میں غالبؔ پر لکھی گئی تضمین 37 ہیں۔ جو اس بات کی شہادت ہے کہ وہ غالبؔ پسندی کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ مثلاً غالب کی غزل کے ان اشعار کی تضمین عنقا نے یوں کی ہے۔

غالبؔ

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں ستائے کیوں
دیر نہیں حرم نہیں در نہیں آستاں نہیں
بیٹھے ہیں رہ گزر پہ ہم غیر ہمیں اٹھائے کیوں

عنقا

افعیٔ زلف نے ڈسا، بخت کو ہوش آئے کیوں
نزع اس پر طاری ہے کوئی اسے اٹھائے کیوں
حشر میرا وہی ہوا تابش حسن دوست سے
اندوہ ہجر کو کہوں رنگ اڑانے آئے کیوں

جب کہ اقبال اور فیض کے اشعار پر تضمین اس حقیقت کی دلیل ہیں کہ وہ اپنے قریب تر دور یا اپنے دور کے شہر آفاق شعراء کو بھی اس سلسلے میں اہمیت دیتے تھے۔ وہ اور ان کے معاصرین کے بعد یہ فن اتنی قوت سے آگے نہیں چلا مگر بلوچستان میں ان کی کثیر مقدار میں چھوڑی ہوئی یہ مستحسن روایت آج بھی اپنے سفر میں ہے۔

غالبؔ سے محبت کا اظہار لوگوں نے اپنے اپنے طور پر کیا ہے۔ کسی نے غالبؔ کے دیوان کی ہر غزل کے منتخب شعر پر نعتیہ تضمین لکھی اور اس بات کا اعتراف کیا کہ غالبؔ ہر زاویہ نگاہ میں رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ جس کا ابوالعجز ساجد اسدی اس طرح اظہار کرتے ہیں۔

"میں نے بغیر کچھ سوچے سمجھے "دیوان غالبؔ" لیا اور میرزا صاحب کی غزلوں پر تضمین لکھنا شروع کر دیا" ۵

غالبؔ کے کلام پر اپنا کلام کہنے کی روایت تضمین نگاری کی سب سے مضبوط روایت ہے۔ اس روایت کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اسے برتنے کے لیے صرف غالبؔ سے عقیدت ہی کافی نہیں بلکہ اس کے فکر و فن کا درست ادراک بھی ضروری ہے۔ جو جو اہل فن اس میدان کے شہسوار ٹھہرے انھوں نے اپنے اپنے انداز میں خوب کام کیا۔ کس کس نے کس کس انداز میں کام کیا یہ تحقیق کا الگ شعبہ ہے مگر اس بات کو تقویت دینے کے لیے سلیمان اویسی کی شانِ غزل کے تعارف میں پروفیسر وقار عظیم کے یہ الفاظ قابل توجہ ہیں۔

"سلیمان اویسی صاحب کی گذلوں کے مجموعے "شانِ غزل" کو میں غالبؔ سے عقیدت اور ارادت کے اظہار کی ایک عملی یا اور جذباتی صورت سمجھتا ہوں۔ کتاب میں ایک صفحہ پر غالبؔ کی غزل ہے اور اس کے مقابل میں اویسی صاحب کی غزل اور یوں غالبؔ کے طالب علم کے لیے اس مجموعے میں ایک خاص طرح کی کشش ہے۔ (۶)

عنقاؔ کی تحریر کردہ پچاس (۵۰) تضمینیں ان کی قادر الکلامی، مہارت فن اور اس فن کو ایک تسلسل سے آگے بڑھانے کی دلیل ہے۔ انھوں نے جن شعراء کرام کے کلام پر تضمینیں باندھیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ حصہ اردو "سلگتے پھول"

غالبؔ ۔۔۔۔۔ ۹

میر: ۔۔۔۔۔ ۲

مومن: ۔۔۔۔۔ ۱

ذوق: ۔۔۔۔۔ ۱

فیض: ۔۔۔۔۔ ۷

۲۔ منتشر کلام

غالبؔ: ۲۴

اقبال: ۱

۳۔ ظریفانہ منتشر کلام

غالبؔ: ۴

اقبال: ۱

تعداد:۔۔۔۔۔ ۵

کل تعداد:۔۔۔ ۵۰

مثلاً ان کا یہ شعر خود بتاتا ہے کہ وہ غالب کی پیروی میں اپنے قدم کس طرح آگے بڑھاتے ہیں۔

اگر سچ ہے کہ بندوں کا کوئی ہے داور قادر
کوئی انصاف سے کہہ دو نہیں ہو یاں تو وہاں کیوں ہو

انہوں نے غالبؔ کی شعوری تقلید صرف اس طرح سے نہیں کی کہ ان کی زمینوں پر اپنی غزلیں لکھ کر غالب کی عظمت اور ان سے مرتب ہونے والے اثرات کا ڈھکا چھپا اعتراف کیا ہے بلکہ وہ فن اور فکر کے مختلف زاویوں میں بڑی وضاحت کے ساتھ اس اثر پذیری کا اقرار اس طرح سے کرتے ہیں۔

شعر کی جدت پر عنقاؔ ہم کریں گے فخر کیا
جب وہ پہلے سے اسد اللہ خاں کے دل میں ہے

اگرچہ انہوں نے اس شعر میں محض جدت طرازی کو اپنے لے باعث فخر قرار دیا ہے مگر صرف جدت طرازی ہی وہ میدان نہیں جہاں وہ فخر و احترام کے ساتھ غالبؔ سے فیض اٹھاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ان کی غزلوں میں عشقیہ موضوعات کی گونج بھی وہی ہے جو غالب کی غزلوں میں ہے۔موضوع اور مواد کی رنگارنگی، طرز اظہار کی ہمہ جہتی، ماضی پرستی سے انحراف اور دورِ جدید سے ہم آمیز ہونے کا چلن بھی انہوں نے غالبؔ کے زیر اثر ہی قبول کیا۔ اگرچہ اس انحراف اور جدت میں انہوں نے اپنے لے نسبتاً مختلف راہیں تلاش کرنے کی سعی بھی کی اور بلوچستان کے مخصوص حالات میں مخصوص سیاسی کروٹوں کے اظہار کو اپنی غزلوں کا موضوع بنایا۔مگر جدت طرازی کی اصل بنیاد وہی تھی جو غالبؔ کے مطالعے سے انہوں نے حاصل کی۔ ماضی پرستی پر شدید ضربیں لگانا ان کے لیے کوئی آسان کام نہیں تھا۔کیونکہ وہ جس قبائلی معاشرے کا حصہ تھے وہاں صدیوں سے متعین اصولوں سے انحراف تقریباً ناممکن ہے۔ کیونکہ اس انحراف کی پاداش میں مال و اسباب کا ہی نہیں جسم و جان کا بھی خوف طاری رہتا ہے۔اتنی کڑی اور ٹھہری ہوئی جمود آمیز فضا میں ماضی پرستی سے انکار اور جدت پر فخر، سب کچھ داؤ پر لگانے کے مترادف تھا۔انہوں نے اپنے اردگرد کے عمیق مطالعے کے بعد ہی یہ فیصلہ کیا کہ اس سے انحراف کیا جاسکتا ہے اور کرنا چاہیے کیونکہ جب غالبؔ نے سماجی، معاشی اور ادبی فضا کے ٹھہرے ہوئے پانی میں جدت طرازی کے پتھر پھینک کر تلاطم برپا کردیا تھا اور یہ

جانتے بوجھتے کیا تھا کہ فوری تبدیلی کی قبولیت آسان کام نہیں۔ مخالفتوں اور مزاحمتوں کے پہاڑوں سے ٹکرانا پڑے گا۔ وہ ٹکرائے اور اپنے عمل سے ماضی پرستی کے سلسلہ ہائے کوہ کوریت کے ڈھیر میں تبدیل کرنے پر قادر ہوئے۔ جب غالبؔ ادب میں صاحب کرامات بن کر بہت کچھ کر سکتے ہیں تو پھر وہ خود یہی کام اس خطے میں کیوں نہیں کر سکتے۔ لہذا انہوں نے نئے سیاسی نظام کی بات اس وقت کی جب کلمہ حق کہنا عذابِ جاں سے کم نہ تھا۔ خوانین، سرداروں، نوابوں اور قبائلی معتبرین کے اثر ونفوذ کو ختم کر کے عوام کی توقیر کی بات کرنا اور اس وقت کرنا جب قبائلی اپنی بندوقیں تانے ایسا کہنے یا کرنے والے دشمنوں کی کھوج میں تھے، بڑے دل گردے کا کام تھا انہوں نے قدیم و معیوب رسم ورواج کے خلاف آواز اس وقت بلند کی جب روایت پرستی اپنی معراج پر تھی۔ یہاں کوئی بھی نئی بات سننے کو تیار نہ تھا۔ انہوں نے غالبؔ ہی کی طرح اپنی شاعری میں نت نئے موضوعات کو بالکل منفرد لب ولہجے میں اس وقت ابھارا جب اس خطے میں شاعری نہ ہونے کے برابر تھی۔ اور جس قدر تھی، وہ اپنے لگے بندھے چند مخصوص دائروں میں ہی گھوم رہی تھی۔ اس خطے سے باہر نکل کر ان کی اس جدت طرازی کو عصری شاعری کے تناظر میں دیکھا جائے تو بھی وہ ایک رجحان ساز، جدت طراز، نئے لب ولہجے میں نئی گفتگو کرنے والے، بالکل نئے انسان ہیں۔ ان کا عشق برابر کی سطح پر ہے۔ جہاں عاشق کی اپنی توقیر ہے۔ جہاں عاشق کے قدیم مناظر ٹوٹ کر بکھرتے ہوئے عشق کی ایسی نئی داستانیں رقم کرتے ہیں۔ جس میں مایوسی اور کرب کی بجائے طمانیت اور امید کی فضا ہے۔ اس جذبے کی ساری طاقتیں ایک ایسے انسان کی تشکیل کرتی ہیں۔ جو زندہ انسان ہے اور انسانی جذبوں کی اصل زرخیزی سے نمو پاتا ہے۔ یعنی ان کا عشق اور اس عشق کے تمام عاملین شرف انسانیت کے اس بلند درجے پر فائز دکھائی دیتے ہیں۔ جو درجہ غالبؔ نے انہیں فراہم کیا تھا۔

غالبؔ نے اپنی شاعری میں اشارات وکیفیات، علامات واستعارات کا ایک نیا باب کھولا تھا۔ جس کی لفظی و معنوی سطح سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس کا رنگ روپ گردوپیش کے سیاسی وسماجی حالات کے زیر اثر پروان چڑھا۔ انہوں نے بھی اس رجحان کی پیروی کی، نئی علامات، منفرد واستعارات، جدید سج دھج کے حامل اشارات وکیفیات کو اپنی شاعری میں برتا۔ یہ اختراعی عمل ان کی شاعری میں اس بلند درجے پر ہرگز فائز نظر نہیں آتا اگر وہ غالبؔ کے عمیق مطالعے سے گزر کر اس کے اثرات قبول نہ کرتے اور اس آمیزش سے اپنی راہیں تشکیل نہ کرتے۔

میری رگ رگ میں بہنے لگتا ہے انگار کا دریا
کبھی جب چودھویں کے چاند سے زنداں چمکتا ہے

اسی طرح

جی سیر نہ ہو دیکھیں جو سو بار تیرا رخ
قرآں ہے آتی ہی نہیں اس میں قدامت

ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔

گیسو گرہ کے پیالوں میں کتنے ہی سبوئے یاد لیے
گھنگھور گھٹا لے آئی ہے خوش بخت غم تنہائی ہے

قوتوں سے معمور اور جدتوں سے بھرپور وہ اشارات و کیفیات تھے جن سے انہوں نے اپنی شاعری کی نئی سمت غالب کی طرح متعین کی۔ غالب کی روش ایجاد یہ تھی کہ وہ نئے خیالات کے ساتھ ساتھ نئے الفاظ کو بھی اپنی شاعری میں جگہ دیتے تھے۔ غزل کی مروج مخصوص لغت کے برعکس نئی لغت کا اثر و نفوذ بہت عرصے تک غالبؔ کے ناقدین اور محققین کے لیے معمہ بنا رہا مگر بعد میں اس نولفظیت اور لفظ سازی نے غالبؔ کے کلام میں پوشیدہ تہہ داری اور معنویت کو ہزار رخ سے تلاش کر کے نئے نئے معنی پہنانے کے عمل کو تیز کیا۔ عنقا نے بھی نئے الفاظ داخل کیے ایسا انہوں نے اپنی شاعری کے لیے موجود فضا کے تقاضوں کے تحت کیا۔ یعنی یہ عمل دو مختلف جہتوں سے انہوں نے برتا۔ اولاً انکے بعض موضوعات جس داخلی و خارجی کیفیات و حالات کو نمایاں کرنے کے متقاضی تھے اس کو لازمی ضرورت صرف اسی طرح سے پوری ہو سکتی تھی۔ جیسے دختر فروشی، لب و دلور، ایک خاص سماجی پس منظر کی نمائندہ علامتیں ہیں۔ ان مفاہیم کو وہ کسی دوسرے متبادل کے ذریعے اپنے پورے سیاق و سباق کے ساتھ بیان ہی کر سکتے ہیں۔ دوم انہوں نے شعوری کوشش کے ذریعے بھی ایسا کیا کیونکہ جس ماضی پرستی سے انحراف اور جدت طرازی سے رفاقت کے ذریعے انہوں نے اپنی شاعری کی راہیں استوار کی تھیں اس کی ضرورت بھی اس طرح پوری ہو سکتی تھی۔

انہوں نے غالبؔ کے اثرات صرف اسی حد تک قبول نہیں کیے بلکہ پیکر تراشی کی سج دھج بھی ان کے ہاں وہی ہے جو غالبؔ کے کلام میں جا بجا ملتی ہے۔ موضوعاتی تنوع کی کیفیت بھی غالبؔ ہی کے نقش قدم پر چلنے کا اشارہ ہے۔ اسی طرح غزلوں میں جا بجا ظرافت کے لطیف پیرائے اور نکات میں غالبؔ کے ہی رنگ اور انکی زمینوں میں پیش کیے گئے ہیں۔ جو پیروی غالب کی عمدہ نظیر ہیں۔ مثلاً بعض منتخب اشعار اس بیان کی تصدیق کرتے ہیں۔

• انکی سیاہ زبان کو بچھو کوئی ڈسے
اس سے دعائے نیک تو قسمت نہیں مجھے
البتہ مجھ کو فخر ہے اس سے نیاز کا
ہر چند مال و رتبہ و دولت نہیں مجھے
عنقا کو بھی جیل میں رکھا، ہو جائے تا درست
اچھا نہیں ہوا، تو پھر حاکم کا کیا علاج
باشندگان شہر ہمیں مان لیں بزرگ
ریش دراز زیب زنخداں کیے ہوئے

اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کی شاعری پر غالبؔ کے اثرات بہت گہرے، انمٹ اور ایسے ہیں جس کا تسلسل ان کے ذریعے بعد میں جاری رہا ہے۔ اس سے ان کی شاعری میں تو قیر، معیار میں اعتبار اور معنویت میں ابلاغ کی تمام برکتیں اکٹھی ہو گئیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو درست ہو گا کہ انہوں نے اپنی شاعری کے لیے جس شخصیت کو سب سے زیادہ اپنے سامنے رکھا وہ غالبؔ ہی ہیں۔

غالبؔ کے اثرات کا سفر اپنے عہد سے آگے نکل کر اقبال تک جا پہنچتا ہے اور محققین اس بات پر متفق ہیں کہ وہ خود اقبال نے غالبؔ کے اثرات کو فکری اور فنی سطح پر قبول کیا تھا۔ ڈاکٹر فرمان فتح پوری رائے دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

"اقبال کے فکر و فن پر جتنا اثر غالبؔ کا ہے اردو کے کسی اور شاعر کا نہیں ہے بلکہ بعض ناقدوں کے نزدیک تو یہ اثر اتنا گہرا ہے کہ انہوں نے اقبال کو غالبؔ کا معنوی شاگرد قرار دیا ہے۔ خود اقبال نے غالبؔ کا اعتراف ایک جگہ نہیں متعدد جگہ کیا ہے۔ بانگ درا سے لے کر جاوید نامہ تک انہوں غالب کو جس تعظیم و تکریم کی نگاہ سے دیکھا ہے وہ ان کی عظمت کے نشان کے ساتھ ساتھ ان پر غالبؔ کے گہرے اثرات کا ثبوت بھی فراہم کرتا ہے"۔ ۷

ڈاکٹر فرمان فتح پوری کا یہ قول غالبؔ کے قد کاٹھ کو بڑھانے کے لیے کوئی مبالغہ نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا اعتراف دوسرے بلند مقامات محققین نے بھی اپنے اپنے انداز میں کیا ہے۔ ممتاز حسن ان اثرات کے بارے میں اپنی رائے فراہم کر کے ایک ٹھوس شہادت ہمارے سامنے لاتے ہیں کہ اقبال نے واقعتاً غالبؔ کے اثرات کو بطریق احسن قبول کیا ہے۔

"فنی نقطہ نظر سے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ غالبؔ کی غزل کی جمالیاتی خوبی اور خوبصورتی سے اقبال بہت متاثر ہوا ہے"۸

غالبؔ کے اثرات کا تسلسل دو ذریعوں سے عنقا تک منتقل ہوا۔ پہلا ذریعہ غالب کا براہ راست مطالعہ تھا۔ جب کہ دوسرا وسیلہ اقبال پر منتج ہونے والے غالبؔ کے اثرات تھے۔ ان تمام حقائق سے اخذ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے معاصرین یا بزرگ معاصرین میں سے جن کے اثرات سب سے زیادہ قبول کئے ان میں اقبال سرفہرست ہیں۔

انہوں نے اپنی سیاسی شاعری اور قومی شاعری کے لیے بنیادی خیالات کو ڈھالنے میں اقبال کو سامنے رکھ کر اپنے لیے جدا راستے تلاش کئے۔ اقبال کے ابتدائی کلام میں ترانہ ہندی، میرا وطن وہی ہے، اور نیا شوالہ جیسی نظمیں ہی وطن دوستی کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔ جو اسلام کے وطنیت اور قومیت کے بارے میں بنائے ہوئے راستے سے مختلف تھی۔ یہ الگ بات کہ بعد میں انہوں نے اس نظریہ وطنیت کی مخالفت میں کمر بستہ ہو گئے۔ محمد طاہر فاروقی اقبال کا تصور وطنیت کے عنوان کے تحت لکھتے ہوئے کہتے ہیں۔

"علامہ اقبال نے اسی نظریہ وطنیت کی مخالفت کو اپنا مشن قرار دیا تھا۔ ۹

عنقاؔ نے بلوچستان کے مخصوص سیاسی، معاشرتی، تہذیبی، عملی وادبی پس منظر میں اپنے لیے جو راستہ تلاش کیا وہ بلوچ قوم کے لیے ایک آزاد اور خودمختار بلوچستان کا حصول تھا۔ آزادی کی یہ جنگ انگریز کے زمانے میں انہوں نے میر محمد یوسف عزیز مگسی کی رفاقت میں شروع کی، ساتھ بدلتے رہے مگر یہ فکر نہ بدلی۔ قومیت اور وطنیت کا جو تصور انہوں نے ابھارا اس کی بڑی شدت سے مخالفت اس وقت بھی ہوئی جب یہ تحریک اپنے عروج پر تھی اور اس وقت بھی جب یہ تحریک نصف صدی بعد نسبتاً دب کر سرد ہوگئی مگر بلوچ قومی تحریک کا فلسفہ اولاً اپنی شاعری کے لیے انہوں نے اقبال کے ابتدائی فلسفہ وطنیت اور قومیت ہی سے اخذ کیا تھا۔ اقبال نے جب وسیع تناظر میں اپنے اس نظریہ کا جائزہ لیا تو وہ اسے تبدیل کرنے پر مجبور ہوگئے اور اپنے ابتدائی فلسفہ کی مخالفت میں تمام عمر صرف کردی۔ مگر انہوں نے اپنی اس وابستگی کو اس قوت کے ساتھ جاری رکھا جس زور وشور سے اسے اپنایا تھا۔ نقطۂ نگاہ میں ابتدأ یکسانیت اور بعد میں یہ فرق دونوں کی جدا فکری میلان اور حالات کے باعث ہوا۔ اس سلسلے میں انہوں نے اقبال سے جہاں جہاں اور جس طور پر مدد لی وہ ان کی شاعری میں نمایاں ہے۔ انہوں نے اپنی نظموں کے عنوان تک وہی تراشے جو اقبال کی نظموں کے تھے۔ ہیئت میں بھی اقبال کی پیروی کی اور اقبال کی اشعار پر تضمین لکھ کر ان سے اپنی وابستگی کا ثبوت فراہم کیا۔ بالخصوص تراکیب سازی میں فارسی کا وہی رنگ ان کے ہاں نمایاں رہا جو اقبال کی شاعری میں جابجا دکھائی دیتا ہے۔ غرض فنی محاذ پر وہ اقبال کے بڑے پیروکاروں میں سے ایک تھے بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ بلوچستان میں اقبال کے فن کی تجدید کرنے والے وہ پہلے شاعر ہیں۔

حوالہ جات:

1۔ ساجد اسدی، ابوالعجز، مرتب ابن اثر تجلی، پیامبر مغفرت، مخزن نعت رسول، ص،7۔
2۔ سلیمان اویسی، شان غزل، ص،۵
3۔ شرافت عباس،، نادر قمبرانی، خزینتہ الاشعرا (مخمسات زیب) ص23۔
4۔ فاروق احمد، بلوچستان میں اردو ادب، ص،59۔
5۔ فرمان فتح پوری، تعبیرات غالب، ص164
6۔ ایضاً، ص،166۔
7۔ محمد طاہر فاروقی، خاطر غزنوی، خیابان اقبال، ص،165۔
8۔ ممتاز حسن، جہات غالب، ص،44۔
9۔ نذیر احمد، محاسن الفاظ غالب، 125۔

کتابیات:

1۔ ساجد اسدی، ابوالعجز، مرتب ابن اثر تجلی: پیامبر مغفرت، مخزن نعت رسول (مرزا غالب کی تمام غزلوں پر نعتوں کا مجموعہ) حیدر آباد، سندھ نیو گرین پرنٹرز، 2000ء۔

2۔ سلان اویسی، شان غزل، تعارف، وقار عظیم، لاہور، علمی کتاب خانہ، 1969ء۔

3۔ شرافت عباس، نادر قمبرانی، خزینتہ الاشعار (مخمسات زیب) کوئٹہ، انجمن فارسی بلوچستان، 1996ء۔

4۔ فاروق احمد، بلوچستان میں اردو ادب، کوئٹہ، قلات پبلیشرز، 1998ء۔

5۔ فرمان فتح پوری، تعبیرات غالب، کراچی، ادارہ یادگار غالب، 2002ء۔

6۔ محمد طاہر فاروقی، خاطر غزنوی، خیابان اقبال، پشاور، یونیورسٹی بک ایجنسی، 1966ء۔

7۔ ممتاز حسن، جہالت غالب، کراچی، ادارہ یادگار غالب، 2000ء۔

8۔ نذیر احمد، محاسن، الفاظ غالب، لاہور، ادارہ فروغ اردو، 1969ء۔

●○●○●○

ڈاکٹر روش ندیم

فکری روایت، اقبال اور آج کا مسئلہ☆

اعلیٰ تہذیبیں اور اقوام اپنا ایک فلسفہ وفکر رکھتی ہیں جو تاریخ میں ایک خاص تشخص کا حامل ہوتا ہے۔ ان کے مزاج، اسلوب حیات، نقطۂ نظر، تصورات، ادب وفن، مطالعہ انسان وکائنات سب کچھ اسی کے تحت ترتیب پاتے ہیں۔ تہذیبوں اور اقوام میں زمان ومکان کے فرق کے باوجود اس حوالے سے باہمی اخذ واستفادہ جاری رہتا ہے لیکن کسی بھی تہذیب یا قوم کا مخصوص فلسفہ وفکر اپنا مخصوص تشخص قائم رہتا ہے۔ جیسے چین کنفیوشس سے لے کر ماؤ تک اپنی ہزارہا تبدیلیوں کے باوجود اپنی ایک انفرادی پہچان رکھتا ہے حتیٰ کہ اس نے مارکسیت اور سرمایہ داریت کو بھی اپنے تہذیبی فکری تناظر میں ڈھال کر اسے اپنے لیے قابل قبول بنا لیا۔ اس فکری تشخص کی تشکیل میں اس کے آزادانہ ارتقا اور تسلسل نے بنیادی کردار ادا کیا۔ ایک سماج کے اندر طبقاتی، سامراجی، قومی اور عوامی فکر وفلسفہ میں پیکار اور کشمکش تو ہمیشہ موجود رہتی ہی ہے لیکن ایک آزادانہ فکری وعلمی تسلسل سے محروم سماج میں گوناگوں علمی، فکری اور نظریاتی گروہ کسی میدان میں کھمبیوں کی طرح ابھر آتے ہیں جو سماج کی فکری روایت اور تسلسل میں اجنبی بھی ہوتے ہیں۔ ایک آزادانہ ارتقا کی غیر موجودگی کے باعث ایک ہمہ گیر فکری وعلمی شناخت اور کی تشکیل ناممکن ہوتی ہے۔ برصغیر پاک وہند کا مسلم فکر وعلم عہد وسطیٰ میں اپنی منفرد شناخت رکھنے کے باوجود آزادانہ ارتقا کا حامل نہ رہا۔ اٹھارہویں انیسویں صدی میں برطانوی نوآبادیات نے اس ارتقا کو نہ صرف توڑ کے رکھ دیا بلکہ اس کا تشخص بھی برباد کر دیا۔ فرانز فینن نے بالکل ٹھیک لکھا ہے کہ:

> "استعماریت مکمل اور ہر شے پر مسلط ہونے کے باعث ہر تفریق کو مٹا دیتی ہے اور مفتوحہ لوگوں کی تہذیبی زندگی کو منتشر کرنے میں شاندار کامیابی حاصل کرتی ہے۔ قومی حقیقت سے انکار، قابض حکومت کے نافذ کردہ نئے قانونی رشتے، استعماری معاشرت کے ذریعے مقامی باشندوں اور ان کے رسوم رواج کی مضافاتی علاقوں میں جلاوطنی، غاصبیت اور مردوں اور عورتوں کی بالالتزام غلامی۔۔۔ ان تمام چیزوں کی مدد سے تہذیب کی تباہی کا امکان پیدا کیا جاتا ہے۔ اس بات کے لیے ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے کہ استعمارزدہ شخص اپنی تہذیب کی کمتری کو، جواب اب اس

☆بعد شکریہ، الماس، جلد 12، 2010ء، ص 266-253۔

کے کردار کا جبلی سانچہ بن چکی ہے، تسلیم کرلے۔ اپنی قوم کی بے حقیقتی کو مان لے اور بالآخر خود اپنے حیاتیاتی سانچے کی نامکمل اور بے ربط حیثیت سے آگاہ ہوجائے۔

اس صورت حال کے مقابلے میں مقامی باشندوں کا ردعمل یکساں نہیں ہوتا۔ ایک جانب عوام کا انبوہ مربوط روایات پر قائم رہتا ہے جو استعماری صورت حال سے بلکل مختلف ہوتی ہیں اور دستکاری اسلوب جامد ہوکر رسمیت اور یکسانیت کا شکار ہوجاتا ہے مگر دوسری جانب دانش ور مجنونانہ انداز میں بڑے جوش وخروش کے ساتھ قابض قوت کی تہذیب اپنانے میں لگ جاتے ہیں اور خود اپنی قومی تہذیب پر معاندانہ تنقید کا کوئی موقع ضائع نہیں ہونے دیتے"(۱)

پاک وہند کے مسلمان برطانوی استعماریت کے بوجھ تلے دب کر کچھ ایسی ہی صورت حال کا شکار ہوئے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد میں مغربی ذہنی روایات اور فکر ونظر کے مختلف زاویوں کی ایسی مسلسل یلغار ہوئی کہ آج آزادی کے بعد بھی قومی اعتماد، آزادی اور خود مختاریت اپنی تمام تر تہذیبی وفکری کلیت وبلوغت کے ساتھ ناپید نظر آتی ہے۔ نہ تو قبل از نوآبادیات کے مسلم فکر سے دوبارہ تخلیقی رابطہ قائم ہوسکا اور نہ ہی اس طرح کا فکر تشخص دوبارہ قائم کر پائے۔ لہٰذا ہمارے"۔۔۔ ادیب فنکار مورخ موسیقار صحافی اور دوسرے دانشور اپنے آپ کو مقامی صورت حال سے ہم آہنگ نہیں کرسکے ہیں"(۲) اسی طرح تشخص کے دیگر معاملات کی طرح فکر وعلم کی قومی روایت کے احیاء کے حوالے سے بھی ابھی تک بذبذب کا شکار ہیں:

پاکستانی فلاسفہ جب یہ مسئلہ اٹھاتے ہیں تو اس سے ان کی مراد خود پاکستان کے ماضی کی فکری روایت نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ بابا فرید، شاہ حسین، بلھے شاہ، شاہ عبداللطیف بھٹائی، اور خوشحال خان خٹک کا حوالہ نہیں دیتے۔ ان دانش وروں کی انسان دوستی کی زریں فکری روایت کو مکمل طور پر نظر انداز کرتے ہوئے وہ سب کے سب قرون وسطیٰ کے اس فلسفے کو اپنا فکری ورثہ قرار دیتے ہیں جس نے یونانی اثرات کے تحت ایران، شام، عراق اور مصر میں فروغ پایا تھا۔ وہ اسے مسلم فلسفہ کا عنوان دیتے ہیں۔(۳)

اس میں کوئی شک نہیں کہ پاک وہند کے مسلمانوں نے یہاں صدیوں کے عمل سے جو تہذیبی شناخت بنائی وہ ہند مسلم، ہند اسلامی کہلائی۔ ہند مسلم تہذیب وفکر بدیسی مسلمانوں کے افکار وتصورات اور مقامی فکر وثقافت کے تال میل سے تشکیل پائی۔ اس ہندو مسلم تہذیبی سانچے میں وسط ایشیا وایران سے آنے والے فارسی حکمرانوں سمیت سید علی ہجویری، معین الدین چشتی، بابا فرید گنج شکر، خواجہ نظام الدین اولیا، امیر خسرو، رامائن، رامانند، تلسی داس اور بھگت کبیر کے مذہبی، صوفیانہ، وحدت الوجودی، انسان دوست اور روشن خیال افکار ونظریات اور روایات وادبیات کے ترکیبی رویے کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔"وحدت الوجود کے فلسفے نے اس ترکیبی ثقافت کی فکری اساس فراہم

کی۔ یہ فلسفہ ویدانت اور مسلم تصور دونوں سے یکساں طور پر حاصل واخذ کیا جاسکتا ہے۔"

یورپ کی علمی وفکری ترقی بھی آزادانہ اور مسلسل ارتقا کے نتیجے میں روایت پذیر ہوئی۔ جادو، طوطم مت اور اساطیر کے ادوار کے بعد جاگیرداری عہد کے مابعد طبیعیات اور اس کی اعتقادی صورت کی مرکزیت ومحوریت کے باعث وہاں عہد یونان سے نشاۃ الثانیہ تک قدیم علم الکلام علمی وفکری اساس رہا۔ یاد رہے کہ "فلسفہ ایک مستقل آزاد اور مسلسل ذہنی کاوش کا نام ہے جسے کسی مخصوص مذہبی عقیدے کی حدود میں متعین نہیں کیا جاسکتا۔ جب عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو چند مخصوص مذہبی عقائد کی تصدیق وتوثیق کے لیے وقف کر دیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں رہتا علم الکلام کہلاتا ہے۔"(۵) ان کا اسلوب حیات، نقطہ نظر، تصورات، ادب وفن، مطالعہ انسان وکائنات اسی قدیم علم الکلام کے زیرِ اثر تشکیل پایا۔ لیکن نشاۃ الثانیہ کے بعد یورپ نے سرمایہ دارانہ معیشت کے زیرِ اثر سماجی سیاسی تبدیلیوں کا آغاز ہوا تو قدیم علم کلام انسان وکائنات کی تفہیم کی راہ میں رکاوٹ بننے لگا۔ یوں یورپی ذہن نے علم کلام کو نئے علوم وافکار کی روشنی میں جدید بنا کر زندگی کی نئی تشریح کی۔ نئے یورپی انسان کا جنم تو پندرھویں صدی میں ہوا لیکن اس کا شاعر سولھویں سترھویں صدی میں بنا۔ اٹھارویں صدی کو عقل کی فوقیت اور استدلال کا دور (THE AGE OF REASON) کہا جاتا ہے۔۔۔۔ مذہبی اعتقادات بھی ان اصولوں سے نہ بچ سکے۔ مذہب کو عقل کے معیار پر جانچا گیا۔"(۶) دراصل سولھویں صدی میں جاگیرداری نظام کے خاتمے اور تاجر کے صنعت کار بننے سے سرمایہ بڑھنے لگا۔ نئی معاشی قوتوں نے پرانے چرچ کی رکاوٹوں کے خلاف بغاوت کی۔ نتیجتاً نئی عیسائیت کو نئی معاشی قوتوں کے ساتھ بدلنا پڑا۔ مارٹین لوتھر، کیل ون کی نئی مذہبی تشریحات پر قائم نئے مذہبی عقائد کو سرمایہ داروں نے اور اُن کے حصہ دار بادشاہوں نے نہ صرف قبول کیا بلکہ ان کا زور شور سے پرچار شروع کر دیا' پرانے مذہبی عقائد کمزور ہو گئے کیونکہ نئی معاشی قوت میں ان کا حصہ کم تھا۔"(۷) قرونِ وسطیٰ کے یورپی معاشرے میں داخلی تبدیلیوں اور خارجی اثرات کی وجہ سے تضادات پیدا ہو رہے تھے۔ نئے حالات میں یہ واضح تھا کہ "معاشرہ کی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ چرچ ہے۔ اس کے عقائد نے لوگوں کی سوچ پر جو پابندیاں عائد کی ہے وہ نہ صرف فطرت اور ماحول کو سمجھنے میں رکاوٹ ہیں بلکہ ان کی وجہ سے نئے خیالات وافکار بھی نہیں پنپ سکتے۔(۸) کیونکہ کلیسائے روم کے نزدیک فلسفے اور سائنس کے اصولوں کا کام صرف یہ تھا کہ انھیں مذہب کے فوق الفطرت عناصر کے اثبات کے لیے استعمال کیا جائے۔

سولھویں سترھویں صدی میں جدید سائنس کے فلسفے پر اثرات کے حوالے سے ابتدائی طور پر بیکن، ہابس اور ڈیکارٹ نے بنیادی کام کیا۔ بیکن نے زور دیا کہ "فلسفے کو علم کلام کے تصرف سے نجات دلائی جائے۔۔۔ (جبکہ) ہابس نے فلاسفہ یونان اور متکلمین سے اپنا فکری رشتہ کلی طور پر منقطع کر لیا تھا۔"(۹) ڈیکارٹ ان رکاوٹوں سے مصفا جدید فلسفے کی بنیاد رکھی۔ علم کلام سے فلسفے کی آزادی میں نشاۃ الثانیہ کے بعد یورپ کے اندر مقبول ہونے والے ابن

رشد کے نظریہ صداقتِ دوگونہ کی اشاعت نے بنیادی کردار ادا کیا جس سے علم کلام اور مذہبی تحکم کا طلسم ٹوٹ گیا اور مذہبی عقائد سے ماورا ہو کر آزادانہ فلسفیانہ مسائل پر غور شروع ہوا۔"الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کو خارج از بحث قرار دے کر فلسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے اور سائنس اور فلسفے کا ربط و تعلق زیادہ مستحکم ہو گیا ہے" (۱۰) جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کے ابھار کے باعث یورپی فکر کے اس ارتقا کا اگلا مرحلہ جدید علم کلام سے فلسفہ وفکر کی طرف قدم بڑھانا تھا۔ انقلاب فرانس تاریخ انسانی کا پہلا آزاد فلسفے کا حامل سیکولر انقلاب تھا جو یورپ کی ذہنی اور عالمی سطح پر تاریخی تبدیلی کا اشارہ تھا۔ تاریخی مادیت، جدلیات اور قدرِ زائد وغیرہ کی نئی فکری دریافتوں کی بنیاد پر انسانی فکریات کی تاریخ نے مارکسیت سے ایک نیا موڑ لیا جس سے سوچ اور فلسفے کے بنیادی ڈھانچے میں بنیادی تبدیلی پیدا ہوئی۔ یوں نشاۃ الثانیہ کے بعد فلسفے کی تاریخ قبل از مارکسیت اور بعد از مارکسیت میں تقسیم ہو گئی۔ انقلاب روس اس نئی فکری میتھوڈولوجی کا جمہوری سیاسی اظہار تھا۔

صحرائے عرب سے اٹھنے والی اسلام کی تحریک نے جب عرب سے باہر اپنی ریاستوں کی تشکیل کی تو مختلف معاشروں، قوموں اور مذہبوں کے لوگ اپنے موروثی نظام ہائے فکر کے ساتھ اسلام میں داخل ہوئے۔ ان نظام ہائے فکر کے ساتھ عقائد اسلامی کی تعبیر اور مختلف پیش آمدہ مسائل کے بارے میں اظہار خیال سے گوناگوں ذہنی افتاد اور میلان طبع کے زیر اثر نئی نئی توجیہات سامنے آئیں جس سے فکر و علم اور ان کے مختلف مکاتیب کا آغاز ہوا" جب انھوں (مسلمانوں) نے ہندو فلسفہ، یونانی افکار، عجمی تصورات اور مسیحی حکمت کا جائزہ مطالعہ شروع کیا تو اس وقت ان سب کی مفید مطلب باتیں اخذ کر لیں۔" (۱۱) متذکرہ افکار و تصورات اور خاص کر یونانی فلسفہ کی تالیف، تصنیف، ترجمہ اور تشریح سے جو فکری رجحانات وضع ہوئے وہ تین طرح کے تھے: ۱۔ علم کلام، ۲۔ تصوف، ۳۔ تعقلاتی فکر۔ جبکہ فلسفہ یونان کے اثر و نفوذ سے پہلے شاعر اور معتزلہ کے عقلی مباحث سامنے آ چکے تھے۔ یوں قرون وسطیٰ کے مسلمانوں نے عربی، ایرانی، عراقی، مصری اور خصوصاً یونانی اقوام کی فکریات سے استفادہ کرتے ہوئے اپنی ایک الگ فکر اور علم کلام مرتب کیا جو بوعلی سینا و ابن رشد اور ابن عربی و امام غزالی تک اپنے آزادانہ ارتقا کی بلندیوں تک پہنچا۔

ہندوستانی مسلمانوں کا تعلق چونکہ اپنی انفرادی تشخص کی حامل تہذیب سے تھا لہٰذا انہوں نے یہاں بھی فکری حوالے سے اپنی ایک الگ پہچان قائم کی۔ ہندوستان میں اسماعیلی راجدھانیوں پر محمود غزنوی کے حملوں نے ایک طرف ہندوستان میں مسلم فلسفہ کی اس روایت کی راہ روکی جو جنابِ علیؓ کے معتقدین کی علم الکلامی روایت کے زیر اثر اسلامی دنیا میں پروان چڑھ رہی تھی تو دوسری طرف خالص ہندوستانی فلسفے کی روایت کو بھی آنے والے ادوار میں مسلمانوں کے لیے اجنبی بنانے میں بنیادی کردار ادا کیا۔ بقول قاضی جاوید "غزنوی حکمرانوں نے برصغیر کی ہندو ریاستوں کے ساتھ ساتھ وادی سندھ کی اسماعیلی ریاستوں کو بھی مہم پسندی کا نشانہ بنایا ہوا تھا اسماعیلیوں کے خلاف

جدوجہد کو مذہبی جواز دینے کی خاطر ان حکمرانوں نے راسخ الاعتقاد قوتوں کا جھنڈا بلند کیا تھا"(۱۲) بدیسی مسلم بادشاہتوں کے باعث ابھرنے والی سماجی سیاسی صورت حال میں برصغیر کے مسلمانوں کا غالب فکری رجحان ہندوستانی تہذیب میں رہتے ہوئے یہاں کی پانچ ہزار سالہ علمی و فکری تاریخی ارتقا کے ساتھ اگرچہ ہم آہنگ نہ رہا تو مکمل طور پر بدیسی بھی نہ رہا بلکہ اس نے ان دونوں کے ملاپ سے ایک الگ شناخت کی صورت گری کی۔ اس ہند اسلامی فکری روایت کے تسلسل میں برصغیر کے جدید عہد کا آغاز شار لیمان کے ہم عصر اکبر اعظم سے ہوتا ہے۔ "شاہ ولی اللہ برصغیر کے مسلمانوں کے ہاں کلام اور فلسفے کے حوالے سے پہلے جدید مفکر کے طور پر سامنے آئے۔ وہ ہندوستان میں قرون وسطیٰ کے اسلام اور جدید اسلام کے درمیان ایک پل کی حیثیت رکھتے ہیں۔"(۱۳) ذہنی و فکری ارتقا کا یہ تسلسل ہند برطانوی کشمکش اور نو آبادیاتی نفسیات کے زیر اثر توڑ پھوڑ کا شکار ہوگیا۔ اس استعماری نفسیات کے تحت ہی ۱۸۵۷ء میں سامراجی غلبے سے ہندوستانی مسلمانوں کے جدید عہد کا آغاز تسلیم کیا جاتا ہے جس نے یہاں کے فکری ارتقا کو کاٹ کر ایک نئے چیلنج سے دوچار کردیا۔ اس تناظر میں مسلمانوں میں جدید عہد کی اولین آواز سرسید احمد خان تھے جو نو آبادیاتی نظام کے تحت ہم عصر جدید یورپی علمی روایت کے حوالے سے جدید فلسفہ و فکر کو اپنے اظہار کا ذریعہ بنانے کے متمنی تھے۔ لیکن یہاں کا مجموعی فکری ماحول ابھی قدیم علم کلام کے زیر اثر تھا اسی لیے سرسید احمد خان کو جدید علم کلام کی تشکیل کی ذمہ داری بھی اٹھانی پڑی۔ جس کے بغیر فلسفے کی طرف جست نہیں لگائی جاسکتی تھی۔ انیسویں صدی کے نئے ہندوستانی مسلمان کو نئی آئیڈیالوجی کی ضرورت تھی۔

> اس کام کا بیڑا سید احمد خان نے شاہ ولی اللہ کی مثال سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔۔۔(جنھوں نے اٹھارہویں صدی میں) اپنے عہد کے تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کی خاطر روایتی فقہ کی اہمیت کم و بیش ختم کردی تھی۔ ان کے ایک صدی بعد سید احمد خان آگے بڑھے اور نئی راہیں پیدا کرنے کی جدوجہد کی۔(۱۴)

سرسید احمد خان نے یکم فروری ۱۸۸۴ء لاہور میں تعلیم یافتہ نوجوانوں سے خطاب میں کہا کہ "جس طرح قرون وسطیٰ میں یونانی علوم کی یلغار سے فکر و نظر کی نئی راہیں پیدا ہوئی تھیں اسی طرح مغربی علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت کے اثرات کی آمد اس امر کی متقاضی ہے کہ از سر نو پرانے عقائد کا جائزہ لیا جائے"(۱۵) سید احمد خان، مولوی چراغ علی اور سید امیر علی جنوبی ایشیا کے نئے مسلم علم کلام کے معتبر نمائندہ بنے۔ جس کی بنیادی خصوصیات عقل پرستی اور حقیقت پسندی ہیں۔ عوام کے صدیوں پرانے عقائد کے مقابلے میں نئے عقائد کا اعلان ان کی جرأت و صاف گوئی کا مظہر ہے۔

سرسید احمد خان کارل مارکس کے ہم عصر تھے لیکن وہ اپنے معروض میں تاریخی جبریت کا شکار تھے۔ اس لیے یورپ کی ذہنی ترقی سے دو تین سو سال پیچھے ہونے کے باعث انہیں جدید علم الکلام اور آزاد فلسفے دونوں پر لکھنے آغاز کرنا پڑا۔

دلچسپ بات یہ کہ وہ مارکس سے آگاہ ہی نہ تھے کیونکہ ہندوستان میں کارل مارکس کا ذکر پہلی دفعہ بال گنگا دھر تلک کے ۱۸۸۱ء کے ایک مضمون میں کہیں آیا تھا جبکہ اس پر پہلا مضمون ۱۹۱۲ء میں غدر پارٹی کے راما نند چٹو پادھیائے نے لکھا تھا اور ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی ۱۹۲۰ء میں اور پہلی ٹریڈ یونین لالہ لاجپت رائے کی سربراہی میں ۱۹۲۲ء قائم ہوئی تھی۔ ایک ہی مدرسہ سے فارغ التحصیل اور ہم جماعت مسلم کالج علی گڑھ کے بانی سرسید احمد خان اور دار العلوم دیوبند کے بانی مولانا قاسم نانوتوی کے فکری ڈھانچوں کے اختلاف میں خاندانی پس منظر، انگریز ملازمت اور شاہی خاندان سے مراسم کا بڑا ہاتھ تھا۔ یہ دراصل دو مختلف سماجی سیاسی شعور کی حامل فکریات کا ٹکراؤ تھا۔ سرسید سکول مغربی فلسفہ وفکر کی بنیاد پر نمو چاہتا تھا جبکہ قاسم نانوتوی سکول ہند اسلامی علمی وفکری روایت کا قائل تھا لیکن وہ شاہ ولی اللہ کے عہد سے آگے نہ بڑھ سکا جبکہ سرسید سکول کا مذہب، تعلیم اور ادب کی بنیاد پر فکری وعلمی کام جدید علم کلام اور آزاد فلسفے کی ابتدائی کاوشیں تھیں جس کے ذریعے انھوں نے مسلمانوں کے تصورات کو جدید بنانے کی کوشش کی۔ سرسید کا عزم تھا کہ "اس زمانے میں ایک جدید علم الکلام کی حاجت ہے جسے یا تو علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کر دیں یا مشتبہ ٹھہرائیں یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کر دکھائیں۔" (۱۶)

ڈاکٹر اقبال، سرسید کی وفات کے وقت بیس اکیس سال کے تھے جب انھوں نے فلسفہ وفکر کی مشرقی و مغربی روایات کا مطالعہ کیا تو اپنے ماحول، ذہنی ساخت، تربیت، علمی روایت اور تاریخی جبریت کی وجہ سے انہیں سرسید کی تشکیل کردہ فکری بنیادوں پر ہی آگے بڑھنا پڑا۔ لیکن وہ سرسید احمد خاں کے مقابلے میں پان اسلامی تصور کے اضافے سمیت ہند اسلامی فکری روایت کی شناخت کے ساتھ شدید طور پر جڑے رہے۔ انہیں بھی تصور، علم کلام اور مابعد طبیعیات وغیرہ پر مشتمل قدیم علمی فکری روایت ہی میسر تھی۔ لہٰذا انہیں بھی سرسید کی طرح کئی محاذوں پر آغاز سے کام کرتے ہوئے اس کی جدید تشکیل پر ہی تمام صلاحتیں صرف کرنا پڑیں۔ "علامہ اقبال نے اپنے مشہور خطبات مدراس میں اسلامی الٰہیات کی روایت اور جدید فلسفہ وسائنس کے تصوری ورومانوی نقطہ ہائے نظر میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔" (۱۷) اگر اقبال کے تصور کو معاصر مغربی فکر کی بجائے ہند اسلامی فکری روایت کے مراحل میں رکھ کر دیکھا جائے تو ان کا کام انقلابی حیثیت رکھتا ہے۔ مسلمانوں کی فکری منہاج کو سرسید کے بعد آگے لے جانے والے ڈاکٹر اقبال ہی تھے جنھوں نے مسلمانوں کے تصورات کی جدید تشکیل ایسے انداز میں کی کہ آج بھی ان کی مباحث تازگی اور حیرت کا سامان رکھتی ہیں۔ بقول پروفیسر فتح محمد ملک:

> "اقبال کے خیال میں خالق اکبر کی نت نئی تخلیقی اداؤں کا سائنسی مشاہدہ افضل ترین عبادت ہے۔ مظاہر فطرت کے مطالعہ میں جذب سائنسدان کو اقبال ایک ایسا صوفی قرار دیتے ہیں جو اللہ کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ قوانین فطرت کی سائنسی تلاش وجستجو کو وہ قرب خداوندی کا موثر وسیلہ قرار دیتے ہیں(۱۸)

یونانی فلسفہ کے تحت عہدِ وسطیٰ کے عظیم متکلمین نظام اور اشعری کی طرح ڈاکٹر اقبال نے بھی اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید میں سب سے زیادہ منظم کوشش کی ہے جس کے تحت بیسویں صدی میں مذہب اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت و مطابقت پیدا کی گئی۔

ہند اسلامی علم کلام کی قدامت کی جدید تشکیل کے علاوہ بھی مجموعی طور پر ڈاکٹر اقبال کا تعقلاتی یعنی RATIONAL ہونا ہماری علمی روایت میں ایک قابل تحسین رویہ ہے۔ عہد جدید میں ریشنلزم آزاد خیال فرانسیسی قاموسیوں کی دین ہے جو مارکسزم کے تاریخی میتھیڈ سے پچھلا درجہ ہے کیونکہ اس میں منطقی تاریخی تناظر یعنی LOGICAL HISTORICAL PERSPECTIVE ناپید تھا جو مارکسزم کے میتھیڈ کے ذریعے فکری تاریخ میں پہلی بار فلسفیانہ شغف کا باعث بنا۔ لہٰذا ہندوستان کی نوآبادیاتی محکومی اور مغرب سے دو اڑھائی سو سال کی دوری کے ساتھ ہند اسلامی فکری ماحول اور روایت میں ڈاکٹر اقبال سے معاصر مغربی فکر کے آزاد اور مارکسی مراحل کے تقاضے کرنا ناانصافی ہے۔ لیکن اس ماحول، ذہنی و فکری پرداخت اور علمی روایت کے باوجود برگسان و نطشے جیسے آزاد فلسفیوں اور کارل مارکس کے افکار کی تعریف و تحسین اور ان کے DYNAMISM کی کسی نہ کسی درجے میں قبولیت ڈاکٹر اقبال کا ایک جرأت مندانہ کام ہے۔ ان کا متذکرہ بالا تمام علمی روایات میں ایک ساتھ کام کرنا ان کے فکری اضطراب اور کسی نئی فکری راہ کی جستجو کے ساتھ ساتھ ہند اسلامی فکر کو اگلے مرحلے میں لے جانے کا بھی اظہار ہے۔ ان کے لیکچرز کے دیباچے کی یہ تحریر ان کی ذہنی رویے کی عکاس ہے:

> "جب تک کوئی منہاج متشکل نہیں ہو جاتا یہ مطالبہ کی غلطی ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔۔۔ میں نے اسلام کی روایات فکر علی ھذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں، الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں ہے۔ جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گیے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشو و نما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں" (۱۹)

غیر روایتی اور تبدیلی پسند فکری حلقوں سمیت روسی مارکسیوں اور ترقی پسندوں میں ڈاکٹر اقبال کی ان خدمات کے ساتھ ساتھ اس بات کا احترام بھی پایا جاتا ہے کہ وہ ایک نوآبادیاتی نظام میں رہ کر نہ صرف نئی سوچ، فکر اور تحرک دے رہے تھے بلکہ ایک متحرک اور قوت آفریں (DYNAMIC) تصور انسان بھی تشکیل کر رہے ہیں۔ جو مسلم دنیا میں رومی کے بعد پہلی دفعہ فکری اعتبار سے اگلے مرحلے میں جاتا دکھائی دیتا ہے۔

نوآبادیاتی تسلط اور اس کے قائم کردہ سیاسی معاشی اور طبقاتی ڈھانچے کے باعث برصغیر کا ارتقا اپنے فطری تسلسل و مدارج پورے نہ کرسکا جس کی وجہ سے یہاں یورپی دانشورانہ تسلط کے زیر اثر نئے مختلف سامراجی و طبقاتی نمائندہ فکری و علمی گروہ ٹیلوں کی طرح ابھر آئے۔ یہاں کے فکری مراحل وارتقا سے تاریخی وثقافتی طور پر ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے یہ جدید فکری ابھار مقامی ذہنی روایت میں اجنبیت کا شکار رہا۔ ہمارے جدید فکری ونظریاتی حلقے اس ابھار کی بنیادوں کو اپنی تاریخ وثقافت میں نہ تو پوری طرح تلاش کر پائے اور نہ ہی اسے وہ رنگ دے سکے۔ خاص طور پر مسلمان ہندوستان میں اپنے تاریخی تسلسل پر ابھی تک الجھن کا شکار ہیں۔ ایسے میں اقبال اپنے پان اسلامی تصورات سمیت بحیثیت ایک ہندوستانی مسلمان ایک متوازن مثال ہیں۔ یوں بیسویں صدی کی جدید مغربی دانشورانہ مہم جوئی اور پاک و ہند کے مسلمانوں کی علمی روایت کے تاریخی فکری تناظر اور زمان ومکان کی جبریت کے تفاوت کو ڈاکٹر اقبال کے مطالعے میں ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ڈاکٹر اقبال ہندوستانی مسلمانوں کی علمی فکری روایت کا ایک اوریجنل جدید مفکر ہے تو پھر فکر وعلم کی یہ روایت ہمارے ہاں اپنے تسلسل میں اگلے مراحل کی طرف کس حد تک رواں دواں ہے؟ یہاں کی علمی وفکری روایت کو ڈاکٹر اقبال اپنے افکار میں جس مرحلے تک لے آئے تھے وہ فکری روایت کے تناظر میں باغیانہ، انقلابی اور جناتی جست کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ڈاکٹر اقبال کی ہمہ گیر شہرت کے باوجود ان کی اس انقلابی فکر کو نہ تو اجتماعی طور پر قبول ہی کیا گیا اور نہ ہی بطور روایت آگے بڑھایا گیا بلکہ ان سے رجعت پسند تصورات منسوب کر کے ان کے DYNAMISM کو چھپا دیا گیا۔ ان کے لیکچر آج بھی پاک و ہند کے مسلمانوں کے لیے ناقابل قبول ہیں۔ حتیٰ کہ عبیداللہ سندھی، پرویز، غلام جیلانی برق، جاوید غامدی، الطاف جاوید اور جاوید اقبال کی صورت میں سرسید و اقبال کی روایت کو آگے بڑھانے والوں کو شدید مزاحمت کا سامنا رہا۔ اقبال کے فوری بعد کی نسل کے کچھ نمائندوں نے سرسید و اقبال کے جدید علم الکلام کے تسلسل میں انجمن ترقی پسند مصنفین اور حلقہ ارباب ذوق کی صورت میں جس مارکسی اور آزاد فکر کی شروعات کیں وہ اپنے ہمہ جہت سیاسی سماجی اور ادبی اثرات کے باوجود ہمارے ہاں فکری روایت کے طور پر استحکام نہ پا سکی۔ نیاز فتح پوری، سید علی عباس جلالپوری، سبط حسن، اقبال خان، قاضی جاوید، ڈاکٹر مبارک علی جیسے روشن خیال اور ترقی پسند ادیبوں کی مخصوص حلقوں میں مقبولیت اجتماعی فکر کا مستحکم حصہ نہ بن سکی۔ یوں گویا دوسری عالمی جنگ سے لے کر آج تک مذکور علمی و فکری روایت اسی مرحلے پر بظاہر جامد ہے جہاں اقبال نے اسے چھوڑا تھا۔ ہم آج بھی اپنی فکری روایت کے عہد اقبال والے مرحلے میں ہیں۔ یہ روایت اسی صورت میں آگے بڑھ سکتی تھی کہ جدید الٰہیات و علم کلام کا یہ سفر آگے بڑھ کر اجتماعی فکر کا حصہ بن جاتا اور مزید یہ کہ اقبال کے لیکچروں میں پیش کی گئی فکر کا آزاد فلسفے کی تنقید کے تحت جائزہ لیا جاتا ان کا تھیس اپنے اینٹی تھیسس سے محروم نہ رہتا تو یہ سفر اگلے مرحلوں کی طرف رواں دواں ہوتا اور جوابی سطح پر

فکری و فلسفیانہ ارتقا کو راستہ ملتا اور یوں مارکسی فلسفے کا مرحلہ اور پھر جدیدیت، مابعد جدیدیت، ساختیات، پس ساختیات وغیرہ ہمارے فکری ادوار کا حصہ بنتے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہمارے ہاں ترقی پسند اور آزاد فلسفہ وفکر کے علمی کی بجائے ان کے سیاسی و ادبی پہلوؤں پر کام زیادہ ہوا۔ پھر یہاں کا سیاسی معاشی ارتقا بھی خود مختارانہ بنیادوں پر آگے بڑھنے کی بجائے غیر ملکی سامراج اور ملکی جاگیردارانہ قبائلی تسلط کا بھی شدید شکار رہا جس سے سامراجی دانشوارانہ یلغار بہت شدید رہی۔ اسی لیے قیام پاکستان کے بعد سے ہمارے ہاں جیسے خزاں رسیدہ باغ میں جگہ جگہ بدیسی علمی وفکری گروہوں کی کھمبیاں اگی ہوئی ہیں جو ابھی ہماری آب و ہوا کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔ نو آبادیاتی دور کے آسمان سے گر کر ہم دوسری عالمی جنگ کے بعد کے سماجی سیاسی حالات کی جس کھجور میں جا اٹکے ہیں اور اس کے ارتقائی حوالے سے فکری الجھنوں اور انتشار کی جن منزلوں تک ہمیں آن پہنچایا ہے ان سے تو یوں لگتا ہے کہ آج جب کہ پاکستان میں ایک طرف طالبانی فکر کی شدت و جبر کا بھی دباؤ ہے اور دوسری طرف مابعد جدیدیت اور ساختیات وغیرہ کا بھی غلغلہ ہے ایسے میں ہمارے معاشرے اور روایت کے حوالے سے حقیقی و زندہ فکری مباحث خواب ہوتی جارہی ہیں۔

قیام پاکستان کے بعد ہمارے ہاں دو طرح کے فکری رویے تھے:

اول: مغربی فکری رویہ جس کے دو رجحانات ہیں:

پہلا: ترقی پسند رویہ جو مجموعی طور پر مارکسی اور آزاد فکری بنیادوں پر ڈاکٹر اقبال کے تسلسل کو آگے بڑھانے کی قوت کا حامل تھا۔ یہ حسرت موہانی و عبیداللہ سندھی جیسے غیر مارکسی اور سجاد ظہیر سبط حسن جیسے مارکسی ترقی پسندوں کا اتحاد تھا جو نو آبادیاتی جاگیرداری اور سرمایہ داری نظریات و تصورات کے مخالف تھے۔

دوسرا: جدیدیت پسند رویہ جو سرسید احمد خاں کے فکری تسلسل کی آزاد بنیادوں پر آگے بڑھانے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ اس حوالے سے آزاد فلسفے کے ترجمان ڈارون، آئن سٹائن، نیوٹن، نطشے، فرائیڈ وغیرہ کی فکری بنیادوں پر قائم جدیدیت اور اس کے فکری تسلسل کے تحت جاگیردارانہ و قرون وسطیٰ کے افکار و تصورات کے مخالف ہیں۔

دوم۔ مقامی فکری رویہ جس کے دو رجحانات ہیں:

پہلا: ہند اسلامی فکری رویہ: اس میں ایک رجحان تو جدید علم الکلام یا مذہب کے جدید شارحین کا ہے جس میں سرسید احمد خان اور ڈاکٹر اقبال سے لے کر جاوید غامدی تک کا ہے اس پر مذہبی رویہ غالب ہے۔ جبکہ اس کے ساتھ مقامی متصوفانہ فکر کے وہ حاملین بھی شامل ہیں جو ثقافتی تشخص کے باعث پوری طرح قرون وسطیٰ کے عرب و عجم افکار پر مکمل انحصار کی بجائے ہند اسلامی شناخت کو بھی قائم رکھتے ہیں اور اس کی بنیاد پر فکر کی جدید تشکیل کے متمنی بھی ہیں۔

دوم: کلاسیکی فکری رویہ یہ رجحان قرون وسطیٰ کے مرکزی اسلامی فکری ڈھانچے اور متون پر اصرار کرنے کا ہے جس میں کسی قسم کی تبدیلی کو برداشت نہیں کیا جاتا۔ ہمارے ہاں روایتی مذہبی فقہ اسی سے تعلق رکھتا ہے۔ انہیں علمی

اصطلاح میں کلاسیکیت پسند کہہ سکتے ہیں۔ بقول قاضی جاوید:

"صحیح العقیدہ مسلمان ہونے کے لیے آئمہ اربعہ میں سے کس ایک کا مقلد ہونا ضروری ہے اس طرح وہ شخصی انتخاب، ذاتی آزادی اور رائے کو معطل کر کے ایسے فقہاء علماء کے مقلد ہو جاتے ہیں جو نویں صدی عیسوی میں زندہ تھے اور بیسویں صدی کے متقضیات کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔۔۔۔۔۔ یہ لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ نویں صدی عیسوی کے علمائے دین جن نتائج پر پہنچ چکے تھے ان کی صداقت آج بھی قائم ہے(۲۰)

ان تمام رجحانات کو سیاسی معاشی یعنی POLITICAL ECNONOMICS کے تناظر میں دیکھا جائے تو ہمارے مفکرین ابھی تک یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ ان کی فکری معاشی اساس سرمایہ داری بنیادوں کی حامل ہے یا نہیں۔ چونکہ ہمارا معاشی نظام ابھی تک قبائلی جاگیرداریت پر مبنی ہے جو یورپی سرمایہ داریت کی صارف منڈی کے طور پر پھوار بن یا جدید رجحانات کا بھی حامل ہے۔ لیکن اپنی بنیاد میں ہم ابھی تک اپنی خود مختار صنعتی سرمایہ داری کے مرحلے میں نہیں پہنچ سکے۔ ترقی پسندوں کے ہاں یہ رجحان موجود رہا ہے کہ وہ پیداواری ذرائع کو مکمل طور پر، جزوی طور پر یا مخصوص شرائط پر انفرادی ملکیت سے نکال کر سرمایہ دارانہ معیشت کا انکار کرتے ہیں اور اسے استحصالی نظام گردانتے ہیں۔ لیکن دیگر فکری رجحانات ترقی کے سرمایہ دارانہ ماڈل کو ہی کسی نہ کسی طرح سے سپورٹ کرتے ہیں۔ ترقی پسند اور جدیدیت پسند دونوں ہمارے ہاں موجود جاگیرداری نظام کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن ترقی پسند اس کی جگہ مساویانہ اشتراکی معیشت کے قیام کے خواہاں رہے ہیں جبکہ جدیدیت پسند سرمایہ دارانہ تبدیلی کے متمنی ہیں۔ ترقی پسندوں کا ایک حلقہ ایسا بھی ہے جو مارکسی تاریخی ارتقا کے اصولوں کے تحت جاگیرداری نظام کی وجہ سے سرمایہ دارانہ تبدیلی کو بورژوا تبدیلی کے طور پر قبول کرتا ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ سرسید سکول کی فکر اور ترقی پسند فکر بنیادی اور مجموعی طور پر مغربی ماڈل کو قبول کرتے ہیں جس کی بنیاد پر ان کے ہاں ہند اسلامی تہذیبی فکری روایت پر ان کا تفاخر و رجحان گہرا نہیں ہے۔ جبکہ کلاسیکیت پسندوں کے ہاں جاگیرداریت کی حمایت موجود ہے اور وہ بلواسطہ طور پر سرمایہ دارانہ ماڈل کا حصہ بن جاتے ہیں ان کے ہاں بھی ہند اسلامی تہذیبی فکری روایت پر ان کا تفاخر و رجحان گہرا نہیں ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر اقبال اور ان کا فکری رجحان متذکرہ بالا فکری تناظر میں ہماری فکری روایت میں ایک بہت متوازن ماڈل ہے۔ لیکن اقبالیات کے رجحان ساتھ یہ مسئلہ ہوا کہ اس جدیدیت پسندوں، ترقی پسندوں اور کلاسیکیت پسندوں تینوں کی مخالفت سہنا پڑی۔ ان تمام کی فکری معاونت نہ ہونے کی وجہ سے اقبالیاتی فکر اپنے تسلسل میں جدید علم کلام، آزاد اور مارکسی بنیادوں پر اگلے مرحلوں کی طرف نہ بڑھ سکی اور اپنے ہی مرحلے میں جامد رہی۔ اس خلا کا نتیجہ یہ ہوا کہ کلاسیکیت پسندوں نے ڈاکٹر اقبال کی حقیقی اور قوت آفریں فکر کو اس قدر کیموفلاج کر دیا ہے کہ اس کی اصل روح منظر عام سے غائب ہوگئی ہے اور نوجوان نسل کے لیے اس میں کوئی کشش باقی نہیں رہی۔

آج ڈاکٹر اقبال کو کلاسیکیت پسندی کے ترجمان کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جو اسے موجودہ دور سے کاٹ کر رکھ دیتا ہے۔ یہیں پر وہ رویہ پیدا ہوتا ہے جو ڈاکٹر اقبال کے خلاف برگشتگی کا باعث ہے کیونکہ اس طرح سے وہ انقلابی اور تبدیلی پسندوں کے لیے اجنبی اور ناقابل قبول ٹھہرتے ہیں۔

حواشی:

۱۔ فرانز فینن، افتادگان خاک، مترجم: سجاد باقر رضوی، تخلیقات لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۸۔

۲۔ قاضی جاوید، پاکستان فلسفیانہ رجحانات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۲۵۰۔

۳۔ ایضاً، ص ۵۱۔۲۵۔

۴۔ قاضی جاوید، ہندی مسلم تہذیب، وین گارڈ بکس لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۲۱۱۔

۵۔ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام، خرد افروز، جہلم، ۸۷ء، ص ۱۵۔

۶۔ ایم شمس الدین، جدید تاریخ یورپ، مذرسنز، لاہور، ۱۹۸۴ء، ص ۲۔

۷۔ مبشر حسن، شاہراہ انقلاب، ناشر مبشر حسن، لاہور، سن ندارد، ص ۱۹۔

۹۔ علی عباس جلالپوری، روایات فلسفہ، خرد افروز، جہلم، ۱۹۸۶ء، ص ۱۶، ۱۷۔

۱۰۔ علی عباس جلالپوری، عام فکری مغالطے، خرد افروز، جہلم ۱۹۸۹، ص ۸۶۔

۱۱۔ یوسف شیدائی، عبدالخالق، مسلم فلسفہ، عزیز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۴ء، ص ۳۹۶۔

۱۲۔ قاضی جاوید، ہندی مسلم تہذیب، ص ۲۰۱۔

۱۳۔ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ، عہد بہ عہد، مشعل بکس، لاہور ۲۰۰۸ء، ص ۲۹۷۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۳۷۴۔

۱۵۔ ایضاً۔

۱۶۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام۔

۱۷۔ قاضی جاوید، پاکستان فلسفیانہ رجحانات۔

۱۸۔ پروفیسر فتح محمد ملک، اقبال فراموشی، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء، ص ۸۵۔

۱۹۔ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ: سید نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور، ۸۳ء، ص ۴۰۔

۲۰۔ قاضی جاوید، ہندی مسلم تہذیب، ص ۳۹۲۔

ڈاکٹر شاہد اقبال کامران*

اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی: چند ابتدائی مباحث

علامہ اقبال کا اساسی فلسفہ ان کی معروف مثنوی اسرار خودی میں ملتا ہے اس اساسی فلسفے کی تکمیل مثنوی اسرار خودی کے تین برس بعد شائع ہونے والی مثنوی رموزِ بے خودی میں ہوتی ہے۔ اقبال کے دیگر مجموعہ ہائے کلام مقالات و مضامین و مکتوبات اور خطبات معنوی اعتبار سے اسی فلسفے کی توضیح و تشریح کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ مثنوی کے مطالب کی اہمیت کے پیش اقبال اسے اپنی زندگی کا مقصد تک قرار دیتے ہیں۔ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ: اس مثنوی کو اپنی زندگی کا مقصد تصور کرتا ہوں۔ میں مر جاؤں گا یہ زندہ رہنے والی چیز ہے۔ (1)
ایک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:

خیالات کے اعتبار سے مشرقی اور مغربی لٹریچر میں یہ مثنوی بالکل نئی ہے۔ (2) مثنوی کی اشاعت کے بعد فوری ردعمل کے طور پر جس طرح کے مباحث کا آغاز ہوا اقبال نہ تو ان کی توقع کرتے تھے اور نہ ہی ان مباحث کا مثنوی کے اصل مدعا و مقصد سے کوئی براہ راست تعلق تھا۔ یہ ستم ہی تو تھا کہ خیالات کے اعتبار سے مشرقی اور مغربی لٹریچر میں بالکل نئی مثنوی کے مخاطب لوگوں نے مثنوی کے معنی و مفہوم پر توجہ کرنے کی بجائے اس پر طرح طرح کے اعتراضات کی بارش کر دی۔ اعتراضات کی بنیادی وجہ تو خواجہ حافظ کے بارے میں تنقیدی اشعار تھے۔ برصغیر کے صوفیانہ حلقوں میں خواجہ حافظ کو مذہبی تقدس حاصل تھا لہٰذا خواجہ کے اشعار پر انتقاد کو ایک ادبی نصب العین کی تنقید کی بجائے ایک عظیم صوفی بزرگ کی توہین قیاس کیا گیا۔ دوسری وجہ اسرار خودی کا اردو دیباچہ بنی، یہ اردو دیباچہ اقبال کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے ایک متاثر کن دستاویز کا درجہ رکھتا ہے لیکن مخالفین نے اس کو بھی ہدف تنقید بنا لیا۔ لگے ہاتھوں سر علی امام کے نام انتساب پر بھی اعتراض کیا گیا۔ اقبال کو تاسف رہا کہ ان مباحث کی وجہ سے مثنوی کے اصل معنی و مفہوم اور پیغام کو نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ انھوں نے ان تینوں اعتراضات کو دور کر دیا اور کوشش کی کہ مثنوی کا مطالعہ صحیح تناظر میں کرنے کی طرف توجہ دی جائے۔ ۱۹۲۰ء میں پروفیسر اے آر نکلسن نے مثنوی کا انگریزی ترجمہ انگلستان سے شائع کیا اور یوں اقبال مغرب میں ایک فلسفی کے طور پر مقبول ہوئے۔ ان کے فکر پر

* (صدر شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد)

بحث کا آغاز ہوا اور چند سال بعد ملنے والے "سر" کے خطاب کی دیگر وجوہ میں ایک وجہ یہ شہرت بھی تھی جو مغرب میں مثنوی کے حوالے سے اقبال کے فلسفے کو حاصل ہوئی۔ بایں ہمہ، مثنوی اسرار خودی کی اشاعت کے ساتھ ہماری اجتماعی زندگی میں جن مباحث کا آغاز ہونا چاہیے تھا وہ تو نہ ہوا بلکہ ابتدائی مباحث کا آغاز ان موضوعات پر ہوا جو اقبال کے پیش نظر نہ تھے۔

علامہ اقبال کی فارسی مثنوی اسرار خودی پہلی بار چھوٹی تقطیع کے 156 صفحات پر کوئی پانچ صد کی تعداد میں شائع ہوئی۔ لکھائی چھپائی اور کاغذ معمولی تھا۔ مثنوی کی کتابت منشی فضل الٰہی مرغوب رقم نے کی اور طباعت کا اہتمام شفاء الملک حکیم فقیر محمد چشتی نظامی نے کیا تھا۔ (3) مثنوی کا پہلا ایڈیشن ایک سال سے بھی کم عرصے میں ختم ہو گیا۔ اس لیے اس کی دوسری اشاعت 1918ء کے نصف آخر میں عمل میں آئی۔ مثنوی کی دوسری اشاعت میں اقبال نے بوجوہ کچھ تبدیلیاں (ترمیم و اضافہ) کیں۔ ان تبدیلیوں کی عمومی غرض و غایت اقبال نے مثنوی کی دوسری اشاعت میں شامل کیے گئے مختصر دیباچے میں بیان کر دی۔ انھوں نے لکھا:

"اس مثنوی کا پہلا ایڈیشن 1915ء میں شائع ہوا تھا۔ اس دوسرے ایڈیشن میں جو اب ناظرین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے، بعض جگہ لفظی ترمیم ہے بعض جگہ اشعار کی ترکیب میں فرق ہے اور ایک آدھ جگہ تشریح مطالب کے لیے اشعار میں اضافہ ہے۔ لیکن سب سے بڑی ترمیم یہ ہے کہ اس ایڈیشن سے وہ اشعار خارج کر دیے گئے ہیں۔ جو خواجہ حافظ پر لکھے گئے تھے۔ اگرچہ ان سے محض ایک ادبی نصب العین کی تنقید مقصود تھی اور خواجہ حافظ کی شخصیت سے کوئی سروکار نہ تھا تاہم اس خیال سے کہ یہ طرز بیان اکثر احباب کو ناگوار ہے، میں نے ان اشعار کو نکال کر ان کی جگہ نئے اشعار لکھ دیے ہیں جن میں اس اصول سے بحث کی ہے جس کی رو سے میرے نزدیک کسی قوم کے لٹریچر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا چاہیے۔ پہلے ایڈیشن کے اردو دیباچے کی اشاعت بھی ضروری نہیں سمجھی گئی۔ (4)۔

مثنوی اسرار خودی کے دوسرے ایڈیشن میں اقبال نے سر علی امام کے نام انتساب اور مثنوی کا اردو دیباچہ حذف کر دیے اور اس کے علاوہ خواجہ حافظ سے متعلق اشعار کی جگہ اصلاح ادبیات اسلامیہ اور حقیقت شعر کے زیر عنوان نئے اشعار شامل کر دیے۔ ان تینوں تبدیلیوں کی نوعیت اور وجوہ کی ترتیب وار تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

سر علی امام پٹنہ (بہار) کے نامور بیرسٹر تھے۔ اگرچہ یورپ کے تعلیم یافتہ تھے لیکن اسلامی روایت اور تہذیب کا ان پر اثر بڑا گہرا تھا۔ عربی قصائد اور فارسی کے ٹکسالی محاورات زبان پر رہتے تھے۔ دولت آصفیہ کے صدر اعظم تھے۔ عثمانیہ یونیورسٹی کا قیام بھی ان ہی کا تصور تھا۔ سر علی امام عشق رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دولت سے مالا مال تھے اور در اصل یہی چیز اقبال کو سر علی امام کی طرف متوجہ کرتی تھی۔ اقبال علی امام کو ان کے اسلامی آداب و اخلاق اور ان کے عشق رسول علیہ السلام کے حوالے سے عزیز جانتے تھے (5) سر علی امام کے ان ہی فضائل کے باعث اقبال نے

اسرار خودی کا انتساب ان کے نام لکھا۔ مثنوی کے خلاف جب تصوف وجودیہ کے حامیوں نے قلمی ہنگامہ گرم کیا تو اعتراضات میں یہ امر بھی شامل کیا گیا کہ ایک تو اقبال خودی کی تعلیم دیتے ہیں اور دوسری طرف ایک دنیادار اور صاحب اختیار شخص کے سامنے سر جھکا کر تعلیم خودی کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اقبال نے اس اعتراض کے پیش نظر مثنوی کی دوسری اشاعت سے اس انتساب کو حذف کر دیا۔ مثنوی اسرار خودی کے مندرجات پر اعتراضات کرنے والوں میں خواجہ حسن نظامی بھی شامل تھے۔ انھوں نے مثنوی پر اپنے جملہ اعتراضات پر مبنی ایک مضمون 30 جنوری 1916ء کے خطیب میں شائع کرایا۔ اس مضمون کا عنوان "اسرار خودی" تھا (6) اس مضمون میں خواجہ حسن نظامی نے مثنوی اسرار خودی کی اپنے تئیں نامعقولیت کی پانچ وجوہ بیان کرنے کے علاوہ اس بات پر بھی اعتراض کیا کہ اقبال نے مثنوی کو سر علی امام کے نام منسوب کر کے اپنی خودی پر چوٹ لگائی ہے اور س طرح ایک دنیادار کے سامنے سر جھکا کر اپنی مثنوی کی تعلیم کے خلاف علم کیا ہے۔ (7)

اقبال نے خواجہ حسن نظامی کے مذکورہ بالا مضمون میں کیے گئے اعتراضات کے جواب میں ایک مضمون لکھا، جو 9 فروری 1916ء کے وکیل میں شائع ہوا۔ اقبال اس مضمون میں دیگر اعتراضات کا جواب دینے کے ساتھ خواجہ حسن نظامی کے اس اعتراض پر کہ انھوں نے مثنوی کو سر علی امام کے نام انتساب کیوں لکھا؟ لکھتے ہیں:

۔۔۔۔۔اس کے جواب میں صرف اسی قدر عرض ہے کہ خواجہ صاحب لفظ جو ایڈیکشن کے معنی نہیں سمجھتے۔ شاہد وہ ڈیڈیکیشن کے معنی "تذلل" تصور فرماتے ہیں۔ ان کے خیال میں تو بعض مرید جو پیروں کے سامنے سجدہ کرتے ہیں وہ بھی شاید ڈیڈیکیٹ ہی کرتے ہیں۔ خواجہ صاحب کی خدمت میں عرض ہے کہ جو مفہوم آپ نے لفظ ڈیڈیکیشن کا سمجھا وہ صحیح نہیں۔ اس سے مراد محض اظہار محبت و اخلاص ہے جو دو آدمیوں کے ذاتی تعلقات پر مبنی ہوتا ہے میں نے ان اشعار میں ڈیڈیکیشن کی وجہ صاف لکھ دی ہے۔ اگر آپ ان اشعار کو غور سے پڑھتے تو خود بخود یہ بات معلوم ہو جاتی۔ (8)

مثنوی اسرار خودی کی پہلی اشاعت میں اقبال کا تحریر کردہ ایک اردو دیباچہ بھی شامل تھا۔ یہ دیباچہ بارہ صفحات پر مشتمل تھا اور فی صفحہ قریباً ایک سو چالیس لفظ تھے۔ (9) اس دیباچے میں اقبال نے انسانی "خودی" یا "انا" کا مختلف اقوام کے ذہنی رجحانات علی ہذا فلسفیانہ تجربات کی روشنی میں مختصر سا پس منظر بیان کیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں انسانی "انا" یا "خودی" کو ایک فریب تخیل سمجھتے ہوئے اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کو نجات کا نام دیتی ہیں۔ اس ضمن میں وہ ہندو قوم اور مسلمانوں (فلسفہ یونان کے زیر اثر آنے والے مسلمانوں) کی ذہنی تاریخ میں عجیب و غریب مماثلت کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبال کا اشارہ ہندو حکماء اور مسلمان حکماء کے طرز تفکر کی طرف ہے۔ وہ شیخ ابن عربی اور سری شنکر کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اول الذکر نے قرآن مجید کی اور موخر الذکر نے گیتا کی تفسیر ایک ہی نقطہ خیال سے کی۔ اقبال مغربی اقوام کی عمل پسند طبع اور حسی واقعات کا ذکر کرتے ہوئے ان کے عملی

مزاج کو اقوام مشرق کے لیے اچھی مثال قرار دیتے ہیں۔ اقبال دیباچے کے آخر میں وضاحت کرتے ہیں کہ اس دیباچے کا مقصود مثنوی کی تفسیر نہیں" بلکہ انسانی "انا" یا "خودی" کی حقیقت اور اقوام کا اس کے متعلق طرزِ فکر و عمل واضح کرنے کے لیے ایک "نشان راہ" بتلانا ہے۔ مثنوی کے بارے میں اقبال اس دیباچے میں یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے شاعرانہ تخیل کو ذریعہ بنا کر اس حقیقت کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش ہے ہے کہ لذتِ حیات انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔(10) مثنوی اسرار خودی 1915ء کو شائع ہوئی اور اس کے خلاف قلمی جنگ کا آغاز 30 نومبر 1915ء سے ہوا۔ یہ دہلی کے ایک رسالے خطیب میں شائع ہونے والا ایک مضمون تھا۔ جو خواجہ حسن نظامی کے ایک انگریزی دان مرید ذوقی شاہ نے مثنوی کی مخالفت میں لکھا تھا۔(11)

اس کے بعد مخالفت اور موافقت کا سلسلہ چل پڑا۔ 19 دسمبر 1915 کو خواجہ حسن نظامی خود میدان میں اتر آئے اور ایک مضمون بعنوان "کشافِ خودی" وکیل امرتسر میں شائع کرایا۔ اس مضمون میں مثنوی پر عمومی تنقید تھی۔ خاص رخ خواجہ حافظ سے متعلق اقبال کے اشعار پر تھا۔ ان کے اس مضمون کے بعد بھی موافقت و مخالفت میں مضامین شائع ہوتے رہے۔ اس اثناء میں ان کا دوسرا مضمون بعنوان "سرِ اسرارِ خودی" 30 جنوری 1916ء کو رسالے خطیب میں شائع ہوا۔ خواجہ حسن نظامی نے اس مضمون میں اپنے اعتراضات کو منطقی ربط کے ساتھ پیش کرنے کی سعی کی اور مثنوی کو پانچ وجوہ کی بناء پر نامعقول قرار دے دیا۔ ان پانچ نمایاں اعتراضات میں سے دو کا تعلق مثنوی کے دیباچے سے تھا۔ اعتراض حسب ذیل ہیں:

الف: دیباچے میں مسئلہ وحدت الوجود اور صوفیوں کو ملزم قرار دیا گیا ہے کہ ترکِ خودی کا جذبہ اس مسئلے اور وحدت الوجود کے مقلد صوفیہ کے سبب قوم میں پیدا ہوا۔

ب: مصنف نے دیباچے میں مسلمانوں کو بہ پیروی حکمائے یورپ اپنے عقائد بدل دینے کی صلاح دی ہے۔(12)

اقبال نے مثنوی پر اعتراضات کا تفصیلی جواب اپنے چند مضامین میں دیا۔ یہ مضامین اخبار وکیل امرتسر اور بعض دوسرے اخباروں میں شائع ہوئے(13) لیکن اقبال کو اتنا احساس ضرور ہو گیا کہ یہ مختصر دیباچہ غلط فہمی کا باعث بن سکتا ہے اور اس سے ایسے مطالب اخذ کیے جا رہے ہیں جو ان کا مقصود نہ تھے۔ انھوں نے دیباچے کو اگلی اشاعت میں شامل نہ کیا تاکہ دیباچے کے حوالے سے کسی قسم کی غلط فہمی کا امکان ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔ لہٰذا خواجہ حسن نظامی کی یہی دو اعتراضات دیباچے کو حذف کرنے کی ابتدائی وجہ قرار دیے جا سکتے ہیں۔

مولانا غلام رسول مہر نے مطالب اسرار رموز کے مقدمے میں مثنوی اسرار خودی کی اشاعت پر برپا ہوئے قلمی ہنگامے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ مولانا دوسری اشاعت میں دیباچے کے حذف کیے جانے پر لکھتے ہیں کہ:

۔۔۔۔۔ میرے اندازے کے مطابق حذف کرنے کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے جتنی توضیح فرمائی تھی وہ اصل مطلب کے لیے کافی نہ تھی۔ جتنی توضیح ضروری تھی وہ ایسی تفصیل کی محتاج تھی کہ دیباچہ خود ایک کتاب بن جاتا، لہٰذا انھوں نے یہی بہتر سمجھا کہ اسے حذف کر دیں۔(14)۔

اس امر کی داخلی شہادت اقبال کے حافظ محمد اسلم جیراج پوری کے نام خط محررہ 17 مئی 1919ء کے مندرجات سے ملتی ہے۔ اس خط میں اقبال اس موضوع کے دیگر پہلوؤں کے علاوہ دیباچہ حذف کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

۔۔۔۔ دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا۔ جیسا کہ بعض احباب کے خطوط سے اور دیگر تحریروں سے معلوم ہوا" جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں (15) بایں ہمہ یہ دیباچہ اپنے موضوع مشمولات" معیار اور اہمیت کے اعتبار سے اس قابل تھا کہ مثنوی میں مستقل حیثیت سے شامل رہتا۔ جیسا کہ پیام مشرق کا اردو دیباچہ مستقل طور پر پیام مشرق کا حصہ ہے۔ حافظ محمد اسلم جیراج پوری کے نام اقبال کے خط محررہ 17 مئی 1919 کے مندرجات سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ محمد اسلم جیراج پوری دیباچہ حذف کرنے کے حق میں نہ تھے۔ اقبال اپنے خط میں حافظ محمد اسلم جیراج پوری کو بتاتے ہیں کہ کیمبرج کے پروفیسر نکلسن بھی اسی خیال کے حامی تھے۔ کہ مثنوی کی دوسری اشاعت سے دیباچہ حذف نہ کرنا چاہیے تھا۔

مثنوی اسرار خودی کی اشاعت پر دلدادگانِ تصوف کی طرف سے جو ہنگامہ برپا کیا گیا اس کی سب سے بڑی اور کلیدی وجہ خواجہ حافظ کے ادب پر تنقیدی اشعار تھے، جنھیں خواجہ حافظ کی ذات پر حملہ اور توہین خیال کرتے ہوئے اقبال کے خلاف بحث و جرح کا محاذ کھول دیا گیا۔ محمد عبداللہ قریشی لکھتے ہیں کہ:

۔۔۔ اس مخالفت کا ایک زبردست طوفان کھڑا ہوا۔ بعض صوفی، پیر اور سجادہ نشین جنھیں روایات باطلہ کی پابندی اور شریعت حقہ سے ناواقفیت کی نمائندگی کا شرف حاصل تھا، اقبال کے خلاف صف آراء ہو گئے۔ انہیں حکیم افلاطون کی نسبت کم، لیکن خواجہ حافظ کی بابت زیادہ ملال ہوا کیونکہ وہ صرف شاعر ہی نہیں بلکہ ایک مقدس بزرگ بھی تسلیم کیے جاتے ہیں اور ان کی غزلیں مجلسوں اور محفلوں میں گائی جاتیں اور ان پر سر دھنے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ حافظ کے ایک ہمعصر بزرگ شاہ جہانگیر اشرف تو آپ کو ولی کامل تصور کرتے تھے۔ اس بناء پر حمیت کے جوش میں مخالفوں نے ڈاکٹر اقبال کو بھی ترکی بہ ترکی جواب دیا اور اپنی کم فہمی سے اتنا بھی نہ سمجھا کہ یہ اشعار خواجہ حافظ کی بزرگی پر حملہ کرنے کی نیت سے نہیں بلکہ ان کے ادب پر تنقید کرنے کی غرض سے لکھے گئے ہیں۔ بعض لوگوں نے اس مثنوی کو تصوف کے خلاف بغاوت قرار دیا اور تصوف کی حمایت کے بہانے سے اقبال کو موردِ طعن و تشنیع بنایا (16)

مولانا غلام رسول مہر کے نزدیک بھی دلدادگانِ تصوف کی ناراضگی کی بڑی وجہ خواجہ حافظ کے ادبی نصب العین پر انتقاد تھا، لکھتے ہیں:

"میرے تاثر کے مطابق اسرار خودی کے خلاف ہنگامہ پیدا ہونے کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اس میں خواجہ حافظ کے بارے میں اچھی رائے ظاہر نہیں کی گئی تھی۔ خواجہ حافظ کو اولیاء میں شمار کر لیا گیا تھا اور عام لوگوں کا عقیدہ یہی ہو گیا تھا کہ وہ بڑے بلند پایہ اور خدا رسیدہ بزرگ تھے"

مولانا آگے چل کر مزید لکھتے ہیں:

"اقبال نے حافظ کی تحقیر کے لیے نہیں بلکہ قوم کی سربلندی کے لیے ان کے کلام سے گریز کی تلقین کی۔ یہ پہلو کسی خاص تشریح کا محتاج نہ تھا، لیکن رسم و عادت کے پجاری اس پر مشتعل ہو گئے اور انھوں نے سمجھ لیا کہ خواجہ موصوف کے کلام سے گریز کی دعوت دے کر اقبال نے بہت بڑے جرم کا ارتکاب کیا ہے(17)

تصوف کی مخالفت اور حافظ کی تحقیر کا الزام لگا کر ایک قلمی جنگ کا آغاز کر دیا گیا۔ خواجہ حسن نظامی اور ان کے مرید اس جنگ میں پیش پیش تھے اور اس قلمی محاربے کا آغاز بھی خواجہ حسن نظامی کے ایک انگریزی دان درویش مرید ذوقی شاہ کے ایک مضمون سے ہوا اور پھر یہ سلسلہ چل نکلا۔ اس میں خواجہ حسن نظامی کے علاوہ مولانا اکبرالٰہ آبادی، پیرزادہ مظفر احمد فضلی، حکیم فیروز الدین احمد طغرائی، ملک محمد کاشمیری اور مشیر حسین قدوائی وغیرہ شامل تھے۔(18) اقبال کے انتقادِ حافظ پر سب سے پہلا اعتراض خواجہ حسن نظامی کے ایماء پر ایک انگریزی دان دانشور اور درویش ذوقی شاہ نے ایک مضمون سے کیا، جو مثنوی کی اشاعت کے تقریباً سوا دو مہینے کے بعد 30 نومبر 1915ء کو رسالہ خطیب دہلی میں شائع ہوا۔ اس مضمون میں تصوف کو کلیتاً اسلام قرار دے کر اقبال کو مخالف تصوف قرار دیا گیا۔ ذوقی شاہ کے خیال میں نظام عالم کی تسخیر کا نصب العین درست نہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہمارا نصاب العین اللہ ہونا چاہیے۔ بایں ہمہ، خواجہ حافظ کی شان میں اقبال کی گستاخیوں کا معاملہ یہ کہہ کر اللہ کے سپرد کر دیا گیا کہ اللہ کے مقبول بندوں کے ساتھ معاملہ گویا اللہ کے ساتھ معاملہ ہے۔ ہم بے چارے درمیان میں پڑنے والے کون ہیں(19)

ذوقی شاہ کا یہ مضمون گویا آغاز تھا، اس کے بعد تو موافقت و مخالفت کا سلسلہ چل نکلا اور دراز ہوتا گیا۔ 19 دسمبر 1915ء کے وکیل امرتسر میں شائع ہونے والے مضمون بعنوان "کشاف خودی" کے ساتھ خواجہ حسن نظامی بنفس نفیس اس بحث میں شریک ہو گئے۔ اپنے اس مضمون میں خاجہ حسن نظامی لکھتے ہیں کہ: اُنھوں (اقبال) نے تو یہ مثنوی اپنی دانست میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے لکھی ہوگی۔ مگر اس سے سخت خطرے پیدا ہوں گے اور مسلمانوں کے اصولی عقائد میں تزلزل پڑ جائے گا۔ درحقیقت یہ مثنوی اقبال کی نہیں اقتضائے وقت کی لسان حال ہے۔ وقت کی خواہش ہے کہ ہم مشرقی مغربی بن جائیں۔۔۔۔ اقبال نے ان (خواجہ حافظ) کی کیسی آبرو ریزی کی ہے۔ کیسے کریہہ الفاظ سے انکو یاد کیا ہے اور اگر وہ سچے ہیں کہ حافظ کے کلام نے مسلمانوں کو کم ہمت بنا دیا تو تو میں پوچھوں گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو دنیائے مردود کی مذمت کی تھی اس سے مسلمانوں کی ہمت نہ ٹوٹی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور سب صحابہ دین کو مقدم اور دنیا کو موخر کہتے تھے۔ انھوں نے کیسی کیسی فتوحات کیں۔

اسرار خودی دنیا کو مقدم کہہ کر کیا دکھا سکے گی۔(20)

اس اقتباس سے خواجہ حسن نظامی کی شدید برہمی صاف ظاہر ہو رہی ہے۔ اقبال کا مقصد احباب کو ناراض کرنا نہ تھا، بلکہ اصولی طور پر ایک ادبی نصب العین کی تنقید مقصود تھی۔ اقبال نے دیکھا کہ ان کا مدعا پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور ان کے موقف کو دین اسلام کی مخالفت کے زمرے میں لانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

حافظ کے پیروکاروں کی مخالفت جاری رہتی ہے۔ 24 جنوری 1916ء کو جہلم کے ہفتہ وار سراج الاخبار میں فرضی نام سے ایک مضمون شائع ہوا۔ عنوان تھا "ڈاکٹر صاحب کی کمزوریاں" حافظ کے اس بے نام پرستار نے حافظ کے تصوف کو قرآن مجید کے مطابق قرار دیتے ہوئے اقبال کے خیالات پر نکتہ چینی کی اور ساتھ ہی یہ اعتراف بھی کیا کہ اس نے مثنوی اسرار خودی خود تو نہیں پڑھی، لیکن بعض بزرگوں کی تقلید میں اقبال کی مخالفت کرنا ضروری سمجھا(21) ویسے تو فرضی ناموں سے شائع ہونے والی تحریریں تحقیقی حوالے کے لیے قبول نہیں کی جاتیں۔ لیکن اس مضمون سے مخالفت کی اس سطح کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جس میں نوبت محض بزرگوں کی تقلید کا ثواب حاصل کرنے کے لیے اقبال پر نکتہ چینی کرنے تک جا پہنچی تھی۔

خواجہ حسن نظامی کا مثنوی اسرار خودی کی مخالفت میں دوسرا مضمون سراسر خودی کے زیر عنوان 30 جنوری 1916ء کے خطیب میں شائع ہوا۔ اس مضمون میں وہ حافظ کے مسئلے پر اس قدر جذباتی اور اقبال سے خفا نظر آتے ہیں کہ انھوں نے اقبال کے حافظ سے متعلق بعض فارسی اشعار کا غلط اردو ترجمہ پیش کیا۔ اب اس کی تہہ میں اپنی آخرت سنوارنے کا خیال کارفرما تھا یا اقبال کی دنیا بگاڑنے کی خواہش، لیکن خواجہ حسن نظامی کے اس شاید دانستہ غلط ترجمے پر اقبال کا تبصرہ بڑا دلچسپ ہے۔ وہ اس مضمون کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

۔۔۔۔۔۔ یہ تو ممکن نہیں کہ خواجہ صاحب فارسی نہ سمجھتے ہوں۔ پھر اس کے سوا میں کیا نتیجہ نکالوں کہ اس ترجمے سے خواجہ صاحب موصوف حکام کو اس مثنوی سے بدظن کرنا چاہتے ہیں اور عوام کو بھی دھوکا دینا چاہتے ہیں۔ ایسی باتوں سے ان کا تقدس بلند تر ہونا چاہیے۔۔۔(22)

اس قلمی جنگ میں کئی مضامین اخبارات و رسائل میں شائع ہوئے بعض میں اقبال کے موقف اور ادبی و عمرانی نصب العین کی توصیف کی گئی تھی اور بیشتر میں اقبال کے موقف کو دین اسلام پر حملے کے مترادف قرار دے کر معاملے کو الجھانے اور خطرناک بنانے کی شعوری کوشش کی گئی تھی۔ اس قلمی محاربے میں اقبال کے موقف اور نصب العین کی حمایت کرنے والوں میں مولانا ظفر علی خان، مولانا عبداللہ عمادی، سراج الدین پال، مولوی الف دین وکیل کیمبلپوری، مولوی محمود علی ایم اے شامل تھے۔ ایک خاصی بڑی تعداد اس بحث میں فرضی ناموں سے لکھنے والوں کی تھی۔ جو شخص اپنا موقف اپنے نام کے ساتھ پیش کرنے کی ہمت نہ رکھتا ہو اس کی بات کی طرف توجہ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

اس ضمن میں علامہ اقبال کے والد محترم کے اس موضوع پر تاثرات کی طرف توجہ بھی صورتحال کی نوعیت اور نزاکت کو سمجھنے میں مدد دے گی۔ روز گار فقیر کے مرتب نے شیخ اعجاز احمد کے حوالے سے مثنوی اسرار خودی سے متعلق بعض واقعات بیان کیے ہیں۔ ان کے مطابق:

"علامہ کی مثنوی اسرار خودی کے خلاف جب یہ ہنگامہ گرم تھا، ان ہی دنوں علامہ سیالکوٹ تشریف لائے اور باپ بیٹے جب یک جا بیٹھے تو مثنوی پر حلقہ صوفیاء کی برہمی کا ذکر آیا۔ علامہ نے فرمایا کہ میں نے حافظ کی ذات اور شخصیت پر اعتراض نہیں کیا۔ میں نے صرف ایک اصول کی تشریح کی ہے۔ اس کا افسوس ہے کہ مسلمانانِ وطن پر عجمی اثرات اس قدر غالب آ چکے ہیں کہ وہ زہر کو آبِ حیات سمجھتے ہیں۔ علامہ کے والد بزرگوار نے بڑی مرنجاں مرنج طبیعت پائی تھی۔ انھوں نے اس پر فرمایا کہ اگر حافظ کے عقیدت مندوں کے جذبات کو ٹھیس لگائے بغیر اصول کی تشریح کر دی جاتی تو اچھا تھا۔ علامہ نے جواب میں کہا کہ یہ "حافظ پرستی" بھی تو بت پرستی سے کم نہیں۔ اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تو بتوں کو بھی برا کہنے سے منع فرمایا ہے۔ اس لیے مثنوی کے وہ اشعار، جن پر عقیدت مندان حافظ کو اعتراض ہے آئندہ ایڈیشن میں ان کا حذف کر دینا ہی مناسب ہوگا' علامہ نے اس پر زبان سے کچھ نہیں کہا بس مسکرا کر رہ گئے اور اپنے والد محترم سے بحث کی بجائے ان کے حضور سر تسلیم خم کر دیا (23)

اقبال سے اس شدید مخالفت اور تنقید بے جا کا مقابلہ کس طرح کیا؟ بحث تو ایک الگ موضوع ہے۔ لیکن اس مخالفت اور تنقید بے جا نے اقبال پر یہ بات واضح کر دی کہ حافظ پر انتقاد کی وجہ سے ان کے اصل موقف کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اور اس کے عوض ان کے طرز بیان پر اعتراضات کیے جا رہے ہیں اور اس قسم کے بے معنی مباحث کی وجہ سے مثنوی کے اصل مقاصد کی طرف سے توجہ نہیں دی جا رہی۔ یہی وہ احساس ہے جس کی بنا پر انھوں نے حافظ سے متعلق اشعار کو حذف کر کے اپنے اصل موقف کے ابلاغ کے لیے حقیقت شعر اور اصلاح ادبیات اسلامیہ، کے زیر عنوان غبازہ اشعار مثنوی میں شامل کیے۔ حافظ کی حمایت اور اقبال کے موقف کی عدم تفہیم پر مبنی سلسلہ مضامین کو ہم اشعار حافظ کے حوالے سے تبدیلی کی ابتدائی وجوہ قرار دے سکتے ہیں۔ تاہم چونکہ اس ضمن میں شائع ہونے والا پہلا مضمون خواجہ حسن نظامی کے مرید ذوقی شاہ کا تھا، اس لیے اولیت اشاعت کی بنا پر اولین وجہ اسے کہہ سکتے ہیں۔ داخلی شواہد کے مطالعے کے ضمن میں اگر اقبال کے خطوط اور اس سلسلے میں لکھے گئے مضامین اور اقبال کے والد محترم کی رائے کا مطالعہ کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کو یہ ہرگز گوارہ نہ تھا کہ ان کے ایماندارانہ اور مبنی بر حقیقت موقف کو غلط پس منظر میں دیکھا جائے، خصوصاً ایک ایسے ادبی نصب العین کی تنقید پر کہ جس نے مسلمانوں کو تقدیر پرست بنا کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا محض حافظ کی "مقدس" ذات کے حوالے سے انہیں بے جا تنقید کا نشانہ بنایا جائے، یہ اقبال کے مسلک موقف اور مزاج کے خلاف تھا۔

تنقید حافظ پر مشتمل اشعار کے اخراج اور ان کی جگہ حقیقت شعرا اور اصلاح ادبیات اسلامیہ سے متعلق اشعار کی شمولیت کی وجوہ کے مطالعے میں اقبال کے حافظ کے متعلق حقیقی نقطہ نظر سے آگاہی بھی مفید رہے گی۔ معلوم ہے کہ انھوں نے اپنی اور اپنے موقف کی مخالفت میں برپا ہونے والی قلمی جنگ میں علمی شائستگی کے معیار کو ملحوظ رکھتے ہوئے حصہ لیا۔ اس سلسلے میں ایک مضمون 15 جنوری 1916ء کو وکیل امرتسر میں شائع ہوا۔ یہ مضمون اپنے مطالب ومباحث کے اعتبار سے اقبال کے موقف کی وضاحت کے لیے تصوف سے متعلق بالعموم اور خواجہ حافظ سے متعلق بالخصوص کئی پہلو اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ یہاں صرف خواجہ حافظ کے متعلق اقبال کی رائے درج کی جاتی ہے۔ جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ انھوں نے حافظ کے ادبی نصب العین پر کڑا انتقاد کیوں کیا؟ اقبال لکھتے ہیں:

۔۔۔میری ذاتی رائے تو یہ ہے کہ خواجہ شیراز محض ایک شاعر ہیں اور ان کے کلام سے جو صوفیانہ حقائق اخذ کیے گئے ہیں وہ بعد کے لوگوں کا کام ہے۔ مگر چونکہ عام طور پر ان کو صوفی اور مجذوب کامل سمجھا گیا ہے اس واسطے میں نے ان کی تنقید ہر دو اعتبار سے کی ہے یعنی بہ حیثیت صوفی اور بہ حیثیت شاعر۔ بہ حیثیت صوفی ہونے کے ان کا نصب العین یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں اور دوسروں میں (بذریعہ اپنے اشعار کے) وہ حالت وکشف پیدا کریں جس کو تصوف کی اصطلاح میں حالت سکر کہتے ہیں۔ ان کے صوفی شارحین نے صہبا شراب وغیرہ سے یہی مراد لی ہے۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ کیا سکر کی حالت اسلامی تعلیم کا منشا ہے۔ رسول ﷺ اور صحابہ کی زندگی اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ ایک مسلمان قلب کی مستقل کیفیت بیداری ہے نہ خواب یا سکر۔ قرون اولی کے مسلمانوں میں تو کوئی مجذوب نظر نہیں آتا، بلکہ ابتدائی اسلامی لٹریچر میں مجذوب کی اصطلاح بھی مثل دیگر اصطلاحات صوفیہ کی نہیں ملتی۔ (24)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

۔۔۔شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں جہاں تک فن کا تعلق ہے یعنی جو مقصد اور شعرا پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ سے ایک لفظ میں حاصل کر لیتے ہیں اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں لیکن فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر وقیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی معیار ہونا چاہیے۔ میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراض زندگی میں ممد ہیں تو وہ شاعر اچھا ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔ (25)

اس اصول کو سامنے رکھ کر اقبال حافظ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

۔۔۔وہ ایک ایسی کیفیت کو محبوب بناتے ہیں جو اغراض زندگی کے منافی ہے۔ بلکہ زندگی کے لیے مضر ہے۔ جو حالت خواجہ حافظ اپنے پڑھنے والے کے دل میں پیدا کرنا چاہتے ہیں (یعنی بہ حیثیت صوفی ہونے کے) وہ حالت افراد واقوام کے لیے جو اس زمان ومکان کی دنیا میں رہتے ہیں، نہایت ہی خطرناک ہے۔ حافظ کی دعوت موت کی

طرف ہے جس کو وہ اپنے کمال فن سے شیریں کر دیتے ہیں، تاکہ مرنے والے کو اپنے دکھ کا احساس نہ ہو۔ (26)

مثنوی اسرار خودی کی دوسری اشاعت میں کی گئی تبدیلیوں کی نوعیت اور وجوہ کا مطالعہ یہ باور کراتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اپنے موقف کے ابلاغ اور اس کی وضاحت بنیادی اہمیت رکھتی ہے، نہ کہ اس کا طریقہ کار یا انداز۔ اسرار خودی میں اقبال نے اپنا بنیادی فلسفیانہ نظام مربوط طریقے سے پیش کیا ہے۔ اقبال چاہتے تھے کہ ان کے فکر و خیال کی طرف توجہ دی جائے۔ ان کے فلسفے پر غور کر کے اس کی اہمیت و افادیت کو سمجھا جائے۔ لیکن چند فروعی اعتراضات کی بنا پر کہ جنکا تعلق اقبال کے بنیادی فلسفے سے نہیں تھا اسرار خودی کو نشانہ بنا لینے کا طرز عمل، اقبال کو مناسب معلوم نہیں ہوا، لہٰذا انھوں نے کمال فراست سے سر علی امام کے نام انتساب اور خواجہ حافظ کے بارے میں تنقیدی اشعار حذف کر دیے۔۔۔ خواجہ حافظ کے توسط سے وہ ایک ادبی نصب العین کی صراحت کرنا چاہتے تھے۔ اسے طرح حافظ کی شان میں گستاخی خیال کر لیا گیا جو کہ بہر حال اقبال کا مقصود نہ تھا لہٰذا انھوں نے اپنے موقف پر اصرار جاری رکھتے ہوئے لیکن حافظ کا حوالہ حذف کر کے اس ادبی نصب العین پر تنقید جاری رکھی، جسے وہ فردی اور ملی زندگی کے لیے مضر خیال کرتے تھے۔ ہاں البتہ اردو دیباچہ اسرار خودی کا حصہ رہتا بھی تو اپنے اختصار کے باوجود اپنے موضوع کی اہمیت اور اجمالی مباحث کی نوعیت کے اعتبار سے ایک اہم حوالے کے طور پر دیکھا جاتا۔ اگرچہ اس کا متن موجود ہے در متعلقہ موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے ایک اہم حوالے کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن پیام مشرق کے اردو دیباچے کی طرح اس کا اسرار خودی کے ساتھ شامل رہنا مفید خیال کیا جا سکتا ہے لیکن اقبال جیسا کہ ذکر ہوا اپنے موقف کے بطریق احسن اور بلا رکاوٹ ابلاغ کو بنیادی اہمیت دیتے تھے۔ لہٰذا انھوں نے یہ دیکھ کر خواجہ حسن نظامی جیسے لوگ بھی دیباچے کے حوالے سے قیاس کرنے لگے ہیں کہ اقبال نے دیباچے میں صوفیاء کو ملزم قرار دے دیا ہے، تو انھوں نے دیباچے کو حذف کرنا ہی مناسب خیال کیا اور مثنوی اسرار خودی کی دوسری اشاعت کے مختصر دیباچے میں پہلی اشاعت کے دیباچے کے بارے میں صرف اس قدر وضاحت کی کہ: پہلے ایڈیشن کے اردو دیباچے کی اشاعت بھی ضروری نہیں سمجھی گئی۔ (27)

یوں اقبال نے مثنوی اسرار خودی کے معترضین کو یہ موقع فراہم کر دیا کہ اب حالت جنگ سے نکل کر مثنوی کے مطالب کی طرف متوجہ ہوں اقبال نے یہ مثنوی جن لوگوں کے لیے لکھی تھی وہ تو اسے سمجھنے کی زحمت کیے بغیر ہی نشانہ تنقید بنانے لگے تھے اور بے جا مباحث میں الجھ کر رہ گئے تھے۔ لیکن جو لوگ اقبال کے مخاطب نہیں تھے، انھوں نے اقبال کے اس فلسفے کی طرف توجہ مبذول کی۔ پروفیسر نکلسن کے انگریزی ترجمے کے بعد مغرب میں جو مباحث مثنوی کے حوالے سے شروع ہوئے وہ ثابت کرتے ہیں کہ وہاں اس مثنوی کی اہمیت و افادیت کو فوراً محسوس کر لیا گیا تھا۔ چونکہ اقبال کی یہ آرزو تھی کہ ان کے اپنے لوگ، کہ جن کے لیے انھوں نے خودی کے اسرار منکشف کیے تھے وہ اس کی معنویت، اہمیت اور افادیت کی طرف متوجہ ہوں۔ لہٰذا انھوں نے اس براہ راست توجہ

کی راہ میں حائل ہونے والی ممکنہ رکاوٹوں کو بطریق احسن دور کر دیا۔ لیکن مثنوی ہماری اجتماعی زندگی میں بامعنی کردار ادا کر سکی؟ یا اس کے مخاطب لوگوں نے خودی کے "اسرار" کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا حصہ بنایا؟ ان سوالوں کا جواب حوصلہ افزا نہیں ہے "خودی" علمی تشریح و توضیح پر مبنی مضامین و مقالات اور چند مستقبل کتب کا عنوان تو ضرور رہی ہے لیکن ہماری جیتی جاگتی زندگی میں اس کے اثرات دکھائی نہیں دیتے، اس طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

حواشی/حوالے

۱۔ خط بنام مہاراجہ کشن پرشاد محررہ 7 مارچ 1914ء، مشمولہ: کلیات مکاتیب اقبال (دہلی: اردو اکادمی دہلی، اشاعت چہارم 1993ء، ص 280۔

۲۔ خط بنام گرامی محررہ 13 جولائی 1914ء، ایضاً ص 284۔

۳۔ روزگار فقیر، جلد دوم، ص /42، ذکر اقبال، عبدالمجید سالک، ص/ 85 مضمون "معرکہ اسرار خودی" عبداللہ قریشی مشمولہ، مجلہ اقبال، اکتوبر 1953ء، ص 66۔

۴۔ دیباچہ مثنوی اسرار خودی، اشاعت دوم، مشمولہ مقالات اقبال، ص 235۔

۵۔ کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، مرتبہ مظفر حسین برنی، ص 1005، مقدمہ، مطالب 1004 مقدمہ، مطالب اسرار و رموز، مولانا غلام رسول مہر، ص 26

۶۔ مقالات اقبال، ص 211

۷۔ ایضاً، ص 220

۹۔ مقدمہ، مطالب اسرار و رموز، مولانا غلام رسول مہر، ص 7، روزگار فقیر جلد دوم، ص 42۔

۱۰۔ راقم کے پیش نظر، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد میں شامل دیباچہ، اسرار خودی، اشاعت اول 1915ء، کا متن ہے یہ خلاصہ اس بنیاد پر لکھا گیا ہے۔

۱۱۔ "معرکہ اسرار خودی" عبداللہ قریشی "مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953، ص 72

۱۲۔ ایضاً، ص 79،78۔

۱۳۔ ایضاً، اکتوبر 1953، ص 91۔

۱۴۔ مقدمہ، مطالب اسرار و رموز، مولانا غلام رسول مہر، ص 53۔

۱۵۔ اقبال نامہ، حصہ اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص 53۔

۱۶۔ "معرکہ اسرار خودی" عبداللہ قریشی "مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953، ص 72۔

۱۷۔ مقدمہ، مطالب اسرار و رموز، غلام رسول مہر، ص 19، 20۔

۱۸۔ تفصیل کے لیے دیکھیے محمد عبداللہ قریشی کا مضمون معرکہ اسرار خودی "مشمولہ مجلہ اقبال، اکتوبر 1953ء۔

۱۹۔ ایضاً، ص،72،73،74،75۔

۲۰۔ ایضاً،ص،77۔

۲۱۔ زندہ رود،جلد دوم،ص225۔

۲۲۔ مقالات اقبال،ص213۔

۲۳۔ روز گار فقیر،جلد دوم،ص1۔64

۲۴۔ مضمون:اسرار خودی اور تصوف، مشمولہ: مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد،ص205۔

۲۵۔ ایضاً،ص206۔

۲۶۔ ایضاً،ص206،207۔

۲۷۔ مقالات اقبال،ص235۔

ڈاکٹر محمد سفیان

اقبال بنام منشی محمد الدین فوقؔ

منشی محمد الدین فوقؔ ضلع سیالکوٹ کے ایک گاؤں میں فروری ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے۔ آپ نے نہ صرف انشا پرداز اور مورخ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی بلکہ ایک بلند پایہ شاعر اور اخبار نویس تھے۔ شاعری میں داغؔ دہلوی سے تلمذ حاصل کیا۔ آپ ۱۸۹۷ء میں لاہور میں پیسہ اخبار میں ملازم ہوئے اور منشی محبوب عالم سے اخبار نویسی کا فن سیکھا۔ ان ہی دنوں بھاٹی دروازہ، بازار حکیماں کی انجمن اتحاد کے مشاعروں میں شریک ہو کر دادِ سخن دینے لگے۔ اقبال سے آپ کی ملاقات اسی جگہ ہوئی۔ پیسہ اخبار کی ملازمت ترک کرنے کے بعد نومبر ۱۹۰۱ء میں منشی محمد الدین فوقؔ نے بڑی بے سروسامانی کی حالت میں اپنے اخبار پنجہ فولاد کا اجرا کیا۔ انھوں نے یہ سارا کام ادھار اور اعتبار پر کیا۔ پنجہ فولاد کا پہلا پرچہ سو کی تعداد چھپا۔ پچاس پرچے دوستوں کو وی پی کر دیے گئے۔ نومبر/دسمبر ۱۹۰۱ء تک یہ اخبار پندرہ روزہ رہا اور اس کی اشاعت دو سو تک پہنچ گئی۔ جنوری ۱۹۰۲ء میں اسے ہفت روزہ کر دیا گیا۔ ۱۹۰۴ء تک اس اخبار کی اشاعت بارہ تیرہ سو تک پہنچ گئی۔ اس اخبار میں مختلف عنوانات کے تحت چند کالم مخصوص تھے۔ ایک کالم میں اخبار کے خریداروں کے سوالات کے جوابات ہوتے تھے اس کا عنوان بزمِ فوقؔ تھا۔ اس کے نیچے یہ شعر درج ہوتا تھا:

کس طرح کے لوگ ہیں کیا بات ہے　　فوقؔ کی محفل میں دیکھا چاہیے

ایک کالم میں اخبار کی توسیع کے حوالے سے مدد دینے والوں کا شکریہ ادا کیا جاتا۔ اس کا عنوان توسیعِ اشاعتِ اخبار تھا اس کے نیچے یہ شعر درج ہوتا تھا:

قدردانوں نے جو بخشا ہے اسے حسنِ قبول　　فوقؔ اب شکرگزاری کیلئے حاضر ہے

یہ اخبار توقع سے زیادہ مقبول ہوا۔ اخبارات نے اس پر بہت اچھے ریویو لکھے۔ ہندو اخبارات نے بھی اس کی تعصب سے پاک پالیسی کی تعریف کی۔

داغؔ کی ایک نظم کے آخری شعر کے مصرعِ ثانی سے خبر کی سنِ اشاعت کی تاریخ بھی نکلتی ہے،

☆ بصد شکریہ، الماس، جلد نمبر 13، 2011، ص، 389-374۔

سنا دو مصرعِ تاریخ اسے داغ یہ لو اخبار جو ہر دار دیکھو (۱۳۱۹ھ)

پنجہ فولاد کو پہلا صدمہ اجرا کے دوسرے مہینے کے بعد پہنچا۔ جس مطبع میں یہ اخبار چھپتا تھا، پنجہ فولاد کی شہرت اسے ناگوار گزرتی تھی۔ فوق اخبار کے سلسلے میں لاہور سے باہر گئے ہوئے تھے۔ ان کی عدم موجودگی میں اخبار کے صرف چند پرچے ہی چھاپے گئے اور وہ بھی کسی خریدار کو نہ بھیجے گئے۔ منی آرڈر کے پیسے بھی ہضم کر لیے گئے۔ یہ تمام حالات فوق کو واپسی کے بعد معلوم ہوئے۔ اس سے اخبار کی ساکھ کو بھی بہت نقصان پہنچا (۱)

۱۹۰۲ء میں پنجہ فولاد نے اتنی ترقی کر لی کہ فوق نے پنجہ فولاد پریس جاری کر لیا لیکن ۱۹۰۵ء میں اخبار کو ایک اور صدمہ پہنچا۔ ایک نیک صورت لیکن گرگ باراں دیدہ شخص پر اعتماد کرتے ہوئے اخباروں پر ٹکٹیں لگانے کی ذمہ داری سونپ دی۔ کوئی ایک سال تک وہ قریباً بیس روپے مہینہ کی ٹکٹیں ہضم کرتا رہا۔ اس کا اثر اخبار پر بھی پڑا۔ حتیٰ کہ اس کی جان کے لالے پڑ گئے۔ آخر جولائی/اگست ۱۹۰۶ء میں فوق نے ماہنامہ کشمیری میگزین جاری کیا۔ ۱۹۱۲ء میں یہ میگزین ماہوار سے اخبار کشمیری کی صورت میں ہفتہ وار چھپنے لگا۔ یہ اخبار ۱۹۳۵ء میں تک کشمیر کے اندر اور باہر کشمیریوں میں زندگی کی روح پھونکتا رہا اور علم و ادب کی ترویج کے ساتھ ساتھ معاشرہ کی خدمت کرتا رہا۔ علامہ اقبال اس اخبار کو پسندیدہ نگاہوں سے دیکھتے تھے اور اس کا باقاعدگی سے مطالعہ فرماتے تھے۔ (۳) پنجہ فولاد میں چونکہ اقبال کا تازہ کلام، مضامین اور ان کے متعلق خبریں بڑی باقاعدگی کے ساتھ شائع ہوتی تھیں۔ جنوری ۱۹۰۶ء میں جب کشمیری میگزین کا پہلا شمارہ منظر عام پر آیا تو اس میگزین کے پہلے شمارے میں فوق کی خواہش تھی کہ علامہ اقبال کی بھی کوئی شعری یا نثری کاوش شامل ہو۔ لندن میں علامہ اقبال سے بذریعہ خط (۴) رابطہ کیا گیا اقبال کی طرف سے کسی تازہ تخلیق کی عدم موجودگی کی وجہ سے اقبال کا وہ خط ہی شائع کر دیا جس میں انھوں نے سفرنامہ انگلستان کی تفصیل لکھی تھی یہ خط کیمبرج سے ۲۵ نومبر ۱۹۰۵ء کو مولوی انشاء اللہ مدیر اخبار وطن کے نام لکھا گیا جو ۲۲ دسمبر ۱۹۰۶ء کے اخبار وطن میں شائع ہو چکا تھا۔ (۵) فوق نے کشمیری میگزین میں چھاپنے کیلئے یہ خط اخبار وطن ہی سے لیا تھا۔ کشمیری میگزین کے پہلے ہی شمارے (۶) میں اقبال کا خط کسی دوسرے اخبار سے نقل کرنا لوگوں کو پسند نہ آیا اس بارے میں فوق کو بے شمار خطوط موصول ہوئے بالآخر انہیں معذرت نامہ (۷) شائع کرنا پڑا۔

۲۷ جولائی ۱۹۰۸ء کو جب علامہ اقبال انگلستان سے واپس لاہور پہنچے تو ان کا شاندار استقبال کیا گیا۔ ریلوے اسٹیشن پر ان کی پذیرائی کیلیے احباب، معززین شہر اور کثیر تعداد میں عوام موجود تھے۔ اس کے بعد باغ بیرون بھاٹی دروازہ پہنچے جہاں احباب نے دعوت چائے کے لیے شامیانے نصب کر رکھے تھے۔ اگست ۱۹۰۸ء کے کشمیری میگزین میں اقبال کی انگلستان سے واپسی پر استقبال کی تفصیلات دی گئی ہیں۔ (۸)

بصد شکریہ، الماس، جلد نمبر 13، 2011، ص 421-403۔

فوق کے نام ۲۹ اگست ۱۹۰۸ء کے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں۔۔۔"۔۔۔میگزین میں جو کامیابی آپ کو ہوئی اور ہو رہی ہے اس کے لیے مبارک باد دیتا ہوں اور جو کچھ آپ گاہے گاہے میری نسبت اپنے کالموں میں تحریر فرماتے ہیں اس کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ آپ جموں کے راستے کشمیر جائیں تو ضرور سیالکوٹ تشریف لائیں تاکہ مجھے آپ کی دوستانہ قدر و منزلت کرنے کا موقع ملے۔ افسوس ہے کہ میں ابھی کچھ عرصے تک آپ کے لیے کچھ نہ لکھ سکوں گا کیونکہ ہمہ تن قانون کی کتب کی طرف متوجہ ہوں۔۔(۹)

فروری ۱۸۹۶ء میں لاہور کی کشمیری برادری کے چند بزرگوں نے ایک انجمن کشمیری مسلمانان کے نام سے قائم کی تھی جس کے اغراض و مقاصد میں (۱) اصلاحِ رسومِ خوشی و غمی (۲) کشمیری مسلمانوں میں تعلیم تجارت، صنعت و حرفت اور زراعت کو رواج دینا اور (۳) برادری میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا شامل تھے۔ اقبال ان دنوں نئے نئے سیالکوٹ سے لاہور آئے تھے اور گورنمنٹ کالج میں بی اے کے طالب علم تھے۔ انجمن کشمیری مسلمانان سے وابستگی کے سبب اقبال کا تعارف لاہور کی کشمیری برادری کے معززین سے ہوا۔ انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسوں میں شریک ہونے سے بہت پہلے اقبال ۱۸۹۶ء ہی سے انجمن کشمیری مسلمانان کی مجالس میں پرزور نظمیں پڑھتے تھے۔ اس انجمن کے قیام پر پہلی مجلس میں اقبال نے ایک نظم پڑھی جو ان کے ولایت سے واپس آنے کے بعد مارچ ۱۹۰۹ء کے کشمیری میگزین میں شائع ہوئی۔ جس کا مطلع درج ذیل ہے:

کیا تھا گردشِ ایام نے مجھے محزوں　　بدن میں جاں تھی کہ جیسے قفس میں سیلِ زبوں

یہ انجمن تھوڑا عرصہ قائم رہ کر ۱۸۹۷ء کے وسط میں ختم ہو گئی لیکن دسمبر ۱۹۰۱ء میں کشمیری گزٹ لاہور کی تحریروں سے دوبارہ زندہ ہوئی۔ ۱۹۰۸ء میں جب اقبال انگلستان سے واپس آئے تو آپ کو اس انجمن کا جنرل سیکرٹری بنا دیا گیا جبکہ دیگر عہدیداران میں خان بہادر خواجہ اللہ بخش صدر اور اسسٹنٹ سیکرٹری محمد دین فوق تھے۔ انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کی بنیادوں پر بعد میں آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس وجود میں آئی۔ اس کانفرنس کے بھی پہلے جنرل سیکرٹری اقبال ہی تھے۔ ۱۹۱۸ء میں اقبال نے محسوس کیا کہ کانفرنس مسلمانوں کے اخوت کے نصب العین کو چھوڑ کر فریب کاری میں الجھ گئی ہے تو آپ اس سے کنارہ کش ہو گئے۔ (۱۰)

فوق جو اقبال کے مداح و قریبی دوست تھے، اقبال کے متعلق ہر چھوٹی بڑی خبر بالالتزام چھاپنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ چنانچہ جولائی ۱۹۱۳ء میں مہاراجہ کشن پرشاد جب پنجاب آئے تو ان کی آمد کی خوشی میں ۲۲ جولائی ۱۹۱۳ء تھیٹر ہال میں ایک جلسے کا اہتمام کیا گیا۔ ۲۳ جولائی کو مہاراجہ نے انجمنِ حمایت اسلام کے ایک وفد سے بھی ملاقات کی جس میں اقبال بھی شامل تھے۔ ۲۴ جولائی کو ہری کشن ہال میں مہاراجہ کے استقبال کیلئے سر پرتول چند رچیٹر جی کی صدارت میں دوسرا عظیم الشان جلسہ منعقد ہوا۔ پنجاب کے اخبارات بالخصوص ہفت روزہ کشمیری اخبار اور بعض سیاسی پنڈتوں کے علاوہ اقبال نے بھی اس موقع کا فائدہ اٹھاتے ہوئے مہاراجہ کی پنجاب میں آمد کو سیاسی رنگ

دینا شروع کر دیا۔(۱۱) چنانچہ منشی محمد الدین فوق ۲۸ جولائی ۱۹۱۳ء کے ہفت روزہ اخبار کشمیری میں "ڈاکٹر اقبال اور ہندو مسلمان کا اتحاد" کے عنوان سے لکھتے ہیں۔۔۔۔۔

۔۔۔۔۔۔۔مہاراجہ سرکشن پرشاد یمین السلطنت حیدر آباد دکن، جن کی غیر متعصبانہ اور صوفیانہ پالیسی (آریہ سماجی حضرات کے سوا) مسلمانوں اور ہندوؤں میں یکساں طور پر ہر دل عزیز ہے، پنجاب کی سیر کے بعد اب دہلی گئے ہیں۔ ۲۲ جولائی کی شام لاہور میں آپ کے آنر میں ہندو مسلمانوں کا ایک مشترکہ جلسہ ہوا جس میں تین ہزار حاضرین موجود تھے۔ مقررین میں پنڈت دین دیال شرما، آغا حشر کشمیری، میر جالب آف پیسہ اخبار، اور ڈاکٹر اقبال کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس موقع پر اقبال نے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہا۔۔۔" ۔۔۔۔اب آہستہ آہستہ دونوں کو معلوم ہونے لگا ہے کہ اختلافات کی تہہ میں پولیٹیکل وجوہ بھی کوئی ہستی نہیں رکھتے۔ جیسا جیسا ہندو مسلمان ملک کی حیثیت کو سمجھیں گے، زیادہ سے زیادہ ایک دوسرے کے قریب آتے جائیں گے۔ اب کچھ عرصے سے پنجاب میں اتحاد کی خوشگوار تحریک کام کر رہی ہے اور یقیناً یہ تحریک بارآور ہوگی۔ مہاراجہ صاحب کی تشریف آوری ایسے موقع پر واقع ہوئی ہے کہ جس سے ہم لوگوں کو اتحاد کے متعلق نیک نتائج مرتب کرنے چاہئیں۔ خدا کرے آریہ اخبارات پر مہاراجہ سرکشن پرشاد، ڈاکٹر اقبال اور پنڈت دین دیال کی تقریریں کچھ اثر کر سکیں اور وہ باہمی اتحاد ہی میں اپنا ہندوستان کا فائدہ سمجھ سکیں۔۔۔۔"(۱۲) فوق نے اپریل ۱۹۰۹ء کے کشمیری میگزین میں اقبال کی اس زمانے کی تصویر اور زندگی کے حالات بھی شائع کئے جو اس سلسلے میں کی گئی اولین کوشش تھی۔ ۲۳ جولائی ۱۹۱۵ء کو فوق کے نام اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں۔"۔۔۔کیا آپ آجکل لاہور میں یا میرا کدل میں۔ ایک دفعہ آپ نے کشمیری میگزین میں میرے حالات شائع کئے تھے، اگر اس نمبر کی کوئی کاپی آپ کے پاس رہ گئی ہو اور سال فرمایئے پھر واپس کر دی جائے گی۔ اگر پاس نہ ہو تو کہیں سے منگوا دیجئے۔۔۔"(۱۳)

اگست ۱۹۱۳ء میں منشی محمد الدین فوق نے اقبال کے مشورے سے تصوف کے موضوع پر ایک رسالہ طریقت کے نام سے جاری کیا۔ اس رسالے کا مقصد فرقہ صوفیہ کی اصطلاح اور تصوف کی خدمت تھا۔ رسالہ طریقت کی علمی سطح اس قدر بلند تھی کہ ملک کے گوشے گوشے میں پذیرائی ہوئی۔ اس کے پہلے پرچے میں ابوالاعجاز حضرت احسان شاہجہان پوری، خواجہ حسن نظامی، اکبر الٰہ آبادی، مہاراجہ سرکشن پرشاد جیسے بزرگوں کے مضامین نظم و نثر کے علاوہ اقبال اور فوق کے درمیان ہونے والا دلچسپ مکالمہ بھی شائع ہوا۔ یہ رسالہ تقریباً چار سال تک شائع ہوتا رہا فوق نے اہل تصوف کے کچھ معاملات کے بارے میں اقبال کے خیالات معلوم کیے تھے لہٰذا اقبال کے ارشادات ان کی اجازت کے بعد رسالے میں شائع کر دیئے گئے۔ رسالہ طریقت کا علمی اور ادبی مقام بہت بلند تھا۔ علی پور شریف، اعوان شریف، جلالپور شریف، چشتیاں، تونسہ شریف اور کئی دوسری درس گاہوں میں اسے خاص اہمیت دی جاتی تھی۔ اقبال کے خط محررہ ۲۳ جولائی ۱۹۱۵ء میں اقبال نے فوق کو رسالہ طریقت کی نسبت ہی سے

پیر طریقت لکھا تھا۔ اسی معیاری رسالے کے حوالے سے خواجہ حسن نظامی نے جنوری ۱۹۱۵ء میں فوق کو وحدتی کا خطاب دیا۔ اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی کی اشاعت پر جب اقبال کی مخالفت میں مضامین لکھے گئے تو رسالہ طریقت نے بھی اقبال کی حمایت کی۔ اقبال کے نہایت قریبی دوست ہونے کی وجہ سے اہلِ طریقت فوق سے بد گمان ہو گئے اور رسالے میں دلچسپی لینی چھوڑ دی۔ بالآخر یہ رسالہ بند ہو گیا اور فوق نے اس کی جگہ ایک اور پرچے نظام کے اجراء کا فیصلہ کیا۔ (۱۴)

۱۶ دسمبر ۱۹۱۸ء کو فوق کے نام اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں۔۔۔۔" ۔۔۔۔۔۔۔ رسالہ نظام کا اجراء مبارک ہو۔ میرے خیال میں تو آپ طریقت کو ہی فروغ دیتے تو شاید حضور نظام تصوف کی اشاعت کا صلہ عطا فرماتے۔۔۔۔۔۔" ۔۔۔ محمد دین فوق کے مطابق جب اعلیٰ حضرت میر عثمان علی خان والی حیدر آباد دکن کو مسلمانانِ ہند کی طرف سے خطاب سے نوازا گیا تو بعض احباب کی تحریک پر انھوں نے رسالہ نظام جاری کیا۔ جس میں سید غلام یزدانی ناظمِ محکمہ آثارِ قدیمہ اور مہاراجہ کشن پرشاد بھی قلمی معاونت کرتے رہے۔ رسالہ نظام کے پہلے شمارے (فروری ۱۹۱۹ء) میں اقبال کی نظم "مکافاتِ عمل" شائع ہوئی تھی۔)۱۶(یہ نظم باقیاتِ اقبال میں دوبارہ طبع ہوئی۔ اشعار درج ذیل ہیں۔

ہر عمل کے لیے ہے ردِ عمل	دہر میں نیش کا جواب ہے نیش
شیر سے آسمان لیتا ہے	انتقامِ غزل و اشتر و میش
سرگزشت جہاں کا سرِ خفی	کہہ گیا ہے کوئی نکو اندیش
شمع پروانہ رابسوخت و لے	زود بریاں شود بہ روغن خویش (۱۷)

فوق صاحب نے رسالہ نظام کو پہلے رسالے طریقت کے انداز پر چلانے کی کوشش کی مگر کامیابی نہ ہو سکی اور یہ رسالہ چند ہی ماہ بعد بند ہو گیا۔ فوق رسالہ نظام کے بند ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں چونکہ ہر سال میں کشمیر میں چند مہینے رہتا تھا۔ اس لیے میری غیر حاضری میں میرے کارکن میری پالیسی کو قائم نہ رکھ سکے نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اس غیر حاضری کا اثر اخبار کی اشاعت پر بھی پڑتا تھا۔ آخر آڑھائی سال کے بعد نظام بھی بند ہو گیا۔" (۱۸) کچھ عرصہ اخبار کوہ نور بھی آپ کی ادارت میں شائع ہوتا رہا۔

آپ نے بے شمار کتابیں تصنیف و تالیف کیں جنھیں اقبال نے بہت پسند کیا اور چند کتابوں کی تقاریظ بھی لکھیں۔ تصنیف کی ابتدا ایک چھوٹے سے رسالہ "شالامار باغ لاہور کی سیر" لکھ کر کی۔ ۱۹۰۴ء میں آپ نے لاہور کے ہندو اور مسلمان صوفیوں اور بزرگوں کا تذکرہ یادِ رفتگاں کے نام سے شائع کیا، جس نے اقبال کو بہت متاثر کیا۔ اس کتاب کا دوسرا نام تذکرہ صوفیا لاہور بھی ہے۔ چنانچہ ۷ اکتوبر ۱۹۰۴ کو منشی محمد الدین فوق کے نام اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں۔۔۔۔۔۔"

اہل اللہ کے حالات نے جو آپ نے بنام یادِ رفتگاں تحریر فرمائے ہیں، مجھ پر بڑا اثر کیا اور بعض باتوں نے تو جو آپ نے اس چھوٹی سی کتاب میں درج کی ہیں مجھے اتنا رلایا کہ میں بے خود ہو گیا خدا کرے آپ کی توجہ اس طرف لگی رہے۔ زمانہ حال کے مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ ان لوگوں کی حیرت ناک تذکروں کو زندہ کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حسنِ ظن کا دور ہو جانا ہے۔۔۔۔"(۱۹) اس کتاب کے مطالعے سے ہی متاثر ہو کر اقبال نے یہ اشعار کہے

تاریخ کی مجھ کو جو تمنا ہوئی اقبال　　　ہاتف نے کہا لکھ دے کمالِ نظر فوق

(۱۳۲۷ھ)(۲۰)

کشمیر اہلِ پنجاب کیلئے ہمیشہ خصوصی دلچسپی کا باعث رہا۔ کشمیر اور پنجاب مہاراجہ رنجیت سنگھ کے عہد سے یک جان دو قالب چلا آ رہا تھا اور دونوں خطوں کی سیاست ایک دوسرے کو متاثر کرتی چلی آ رہی تھی۔ جولائی ۱۹۱۳ء میں آل انڈیا کشمیر کمیٹی تشکیل دی گئی تو اقبال اس کمیٹی کے سرگرم رکن تھے اور مرزا بشیر الدین محمود کی کمیٹی کی صدارت سے علیحدگی کے بعد صدر منتخب ہوئے۔ ویکلی کشمیر کا ایک مضمون نگار اقبال کے متعلق لکھتا ہے۔"اقبال کشمیری النسل تھے نفسیاتی طور پر کشمیر سے ہمیشہ ان کی قربت رہی۔ قربت کا یہ احساس ان کی بیشتر نظموں میں نمایاں ہے لیکن عملی طور پر بھی انھوں نے اس قربت کا اظہار کیا، جب ۱۹۳۱ء میں کشمیری مسلمانوں نے اپنی جدوجہد آزادی کا آغاز کیا اور ان پر ڈوگرہ مہاراج نے تابڑ توڑ گولیاں چلائیں تو علامہ اقبال نے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس میں اپنے صدارتی خطبے میں مسلمانانِ کشمیر کی اس تحریک کو ایک نئے دور کا پیش خیمہ قرار دیا۔۔۔۔اقبال نے پہلی بار ۱۹۲۱ء میں کشمیر کا سفر کیا اور کشمیر کے دلکش مناظر سے لطف اندوز ہوئے، ساتھ ساتھ کشمیریوں کی زبوں حالی سے بھی متاثر ہوئے چنانچہ پیامِ مشرق جو کشمیر کے سفر کے بعد ۱۹۲۳ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی اس میں اقبال کی تین نظمیں "کشمیر" (۲۱) "غنی کشمیری" "(۲۲) ساقی نامہ" (۲۳) ملتی ہیں جن کے ذریعے سے حسنِ فطرت اور حقائق نمو و حیات پر روشنی ڈالی۔ نظم "کشمیر" میں اقبال نے کشمیر کے سرسبز و شاداب پہاڑوں، مرغزاروں، اس کی گل پوش وادیوں کے دلکش حسن کی منظر کشی کر کے اپنی شاعرانہ مصوری اور مرقعہ نگاری کا کمال دکھایا ہے۔ دوسری نظم کشمیر کے مشہور شاعر ملا طاہر غنی کے استغنا کا ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ جب کہ نظم ساقی نامہ جو اقبال نے نشاط باغ کشمیر میں بیٹھ کر لکھی تھی، اس کی تشبیب میں بھی انھوں نے بہار کا منظر پیش کیا ہے۔ اس کے بعد گریز کیا ہے اور ساقی (خدا) سے دعا کی ہے کہ شرابِ حریت کے چند قطرے ٹپکا کر کشمیریوں کے دلوں کو گرما دے تاکہ اس خاکستر سے چنگاریاں پیدا ہو جائیں۔ نظم ساقی نامہ ان کے چشم دید حالات کا بھرپور اور فنکارانہ اظہار ہے۔ اس نظم کے آخری پانچ اشعار بے حد اہم اور علامہ کی حقیقت نگاری کی عمدہ مثال پیش کرتے ہیں۔ ان اشعار سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ کشمیر کی تہذیبی اور اقتصادی تاریخ سے بخوبی آگاہ تھے۔ (۲۴) شاد کے نام ۱۲ مئی 1915ء کو اپنے خط میں لکھتے ہیں۔۔۔۔"

معلوم نہیں آپ نے کبھی کشمیر کی سیر کی یا نہیں میں نے محض اس کے نزدیک کے مناظر دیکھے ہیں۔ ہر قدم پر قدرت کی دلفریبیاں نظر آتی ہیں مجھے یقین ہے کہ اگر سرکار وہاں کی سیر کریں تو جنجی مذہب کو چھوڑ کر ضرور شش امامی ہوجائیں۔۔۔(۲۵) اقبال اکادمی پاکستان لاہور نے ۱۹۷۷ء میں "اقبال اور کشمیر" کے نام سے پروفیسر جگن ناتھ آزاد، ڈاکٹر صابر آفاقی اور سلیم خان گمی کی لکھی ہوئی تین کتابیں شائع کی ہیں۔ جن میں کشمیر کے حوالے سے اقبال اور فوق کی کوششوں کی تفصیلی احاطہ کیا گیا ہے۔(۲۶)

کشمیر سے والہانہ عشق کی وجہ سے فوق ہر سال باقاعدگی سے جاتے اور کئی کئی مہینے وہاں قیام کرتے۔ کشمیر کے گوشے گوشے میں گھومتے۔ قابلِ دید مقامات کی سیر کرتے، لوگوں کے حالات دریافت کرتے اور اپنے تجربات ومشاہدات سے اخبار بین حضرات کو فائدہ پہنچاتے۔ انھوں نے ساری عمر کشمیر اور کشمیریوں کی خدمت کی اور کشمیر کے متعلق بہت سی کتابیں لکھیں۔ فوق نے کشمیر اور کشمیریات کے موضوع پر بے شمار کتابیں لکھیں جن میں تاریخ کشمیر (تین جلدیں)، مشاہیر کشمیر، خواتین کشمیر، رہنمائے کشمیر، حکایات کشمیر، شباب کشمیر تاریخ اقوام کشمیر (تین جلدوں میں) اور تاریخ بڈشاہی، مہاراجہ رنجیت سنگھ وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ فوق کی کشمیر سے متعلق غیر مطبوعہ کتابوں میں کشمیر کا نادر شاہ، راجہ سکھ جیون مل اور مہاراجہ گلاب سنگھ شامل ہیں۔ "سفرنامہ کشمیر" فوق کی کشمیر کی سیاحت سے متعلق ایک اہم کتاب ہے۔ جو ایک مربوط اور موثر سفر نامہ ہے۔ اس کے بعد مئی ۱۹۱۷ء میں آپ کی کتاب "رہنمائے کشمیر" شائع ہوئی جس کے ذریعے کشمیر کا پورا منظر نامہ سامنے آجاتا ہے۔ ۱۹۸ صفحات پر مشتمل یہ کتاب ۱۹۲۳ء میں خادم التعلیم برقی پریس لاہور کے زیرِ اہتمام پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کی بنیاد سفر نامہ کشمیر پر ہی رکھی گئی۔ کتاب میں سترہ ابواب ہیں کئی ابواب مزید فصلوں میں تقسیم کئے گئے۔ اقبال، فوق کے کشمیریات سے شغف کے زبردست قائل تھے۔ اقبال کے سفرِ کشمیر کی بنیاد بھی ان کا کتابچہ "رہنمائے کشمیر" ہی بنا۔ یہ کتابچہ اس حوالے سے بہت اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں فوق نے کشمیر کے تاریخی کوائف جغرافیائی، محل وقوع، ثقافتی پس منظر اور قابلِ دید مقامات کو اس خوبی سے بیان کیا کہ اقبال کے دل میں کشمیر جانے کی آرزو مچلنے لگی۔ "سرگزشتِ فوق: میں بھی چند سیاحتوں کے مختصر حالات موجود ہیں۔ ان ساعتوں میں فوق صاحب نے بے شمار مشاہیر ادب سے ملاقاتیں کیں اور چند والیانِ ریاست سے بھی ملے۔(۲۷)

فوق کے نام ۸ جون ۱۹۱۷ء کے مکتوب میں رہنمائے کشمیر کے متعلق اقبال لکھتے ہیں۔۔۔" ۔۔۔آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ کشمیر اور اہل کشمیر پر مختلف کتابیں لکھ کر آپ نے مسلمانوں پر اور اُن کے لٹریچر پر احسان کیا ہے۔ البتہ کشامرہ کی قبر پرستی ایک ایسا مضمون ہے جس پر جہاں تک مجھے معلوم ہے، آپ نے اب تک کچھ نہیں لکھا۔ اس طرف سب سے زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔

سرانہ رہنمائے کشمیر جو حال میں آپ کے قلم سے نکلا ہے نہایت مفید اور دلچسپ ہے۔ طرزِ بیان بھی دلکش ہے

اور مجھے یقین ہے کہ یہ رسالہ عام لوگوں کے لیے نہایت مفید ہوگا۔ افسوس ہے میں نے آج تک کشمیر کی سیر نہیں کی لیکن اس سال ممکن ہے کہ آپ کا رسالہ مجھے بھی ادھر کھینچے۔۔۔ (۲۸)

"تاریخ اقوام کشمیر" بھی کشمیر کے حوالے سے فوق کی اہم کتاب ہے جو پہلی مرتبہ ۱۹۱۴ء میں سامنے آئی۔ ۱۹۳۰ء میں انھوں نے اس کتاب کو از سر نو ترتیب دیا جو ۱۹۳۴ء میں تکمیل کو پہنچی۔ اس میں پانچ سو کے قریب ذاتوں اور گوتوں کا ذکر ہے۔ جن میں کشمیری پنڈت، سکھ، ڈوگرہ، راجپوت اور مسلمان سب فرقے شامل ہیں۔ اس کتاب میں "سپرو" قوم کا بھی ذکر ہے۔ اقبال کشمیری برہمنوں کی اسی گوت سے تعلق رکھتے تھے۔ فوق صاحب نے اس کی مزید تحقیق کے لیے اقبال کو بھی ایک خط تحریر کیا تھا۔ جس کے جواب میں ۱۶ جنوری ۳۴ء کو علامہ اقبال نے انہیں لکھا۔۔۔" کشمیری برہمنوں کی جو گوت "سپرو" ہے اس کی اصل کے متعلق میں نے جو کچھ اپنے والد مرحوم سے سنا تھا وہ عرض کرتا ہوں۔ جب مسلمانوں کا کشمیر میں دور دورا ہوا، تو براہمہ کشمیر، مسلمانوں کے علوم و زبان کی طرف بوجہ قدامت پرستی یا اور وجوہ کی توجہ نہ کرتے تھے اس قوم میں پہلے سے جس گروہ نے فارسی زبان وغیرہ کی طرف توجہ کی اور اس میں امتیاز حاصل کر کے حکومت اسلامی کا اعتماد حاصل کیا وہ "سپرو" کہلایا"" (۲۹)

۱۹۲۲ء میں فوق نے "تذکرہ شعرائے کشمیر" لکھنے کا ارادہ کیا تو اقبال نے انہیں لکھا کہ۔۔۔۔" ۔۔۔ مجھے یہ معلوم کر کے کمال مسرت ہوئی کہ آپ "تذکرہ شعرائے کشمیر" لکھنے والے ہیں۔ میں کئی سالوں سے اس کے لکھنے کی تحریک کر رہا ہوں مگر افسوس کسی ادھر توجہ نہ کی۔ آپ کے ارادوں میں اللہ تعالیٰ برکت دے۔۔۔ افسوس ہے کہ کشمیر کا لٹریچر تباہ ہوگیا۔ اس تباہی کا باعث زیادہ تر سکھوں کی حکومت اور موجودہ حکومت کی لاپرواہی اور نیز مسلمانانِ کشمیر غفلت ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ وادی کشمیر کے تعلیم یافتہ مسلمان اب بھی موجود لٹریچر کی تلاش و حفاظت کیلیے ایک سوسائٹی بنائیں؟ ہاں "تذکرہ شعرائے کشمیر" لکھتے وقت مولانا شبلی کی شعر العجم آپ کے پیش نظر رہنی چاہیئے۔ محض حروف تہجی کی ترتیب سے شعرا کا حال لکھ دینا کافی نہ ہوگا۔ کام کی چیز یہ ہے کہ آپ کشمیر میں فارسی شعر کی تاریخ لکھیں۔ مجھے یقین ہے کہ ایسی تصنیف نہایت بارآور ہوگی اور اگر کبھی خود کشمیر میں یونیورسٹی بن گئی تو فارسی زبان کے نصاب میں اس کا کورس ہونا یقینی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ کشمیر کی قسمت عنقریب پلٹا کھانے والی ہے۔ امید ہے کہ جناب کا مزاج بخیر ہوگا۔ میرے پاس کوئی رسالہ "تذکرہ شعرائے کشمیر" کیلیے نہیں ہے ورنہ آپ کی خدمت میں ارسال کرتا۔۔۔" (مکتوب محررہ ۱۲ مارچ ۱۹۲۲)۔۔۔ (۳۰)

۱۹۲۸ء میں فوق کی کتاب شباب کشمیر شائع ہوئی۔ فوق کے ام ۱۹ دسمبر ۲۲ء کے ایک مکتوب میں شباب کشمیر کے متعلق اقبال نے لکھا کہ۔۔۔" ۔۔۔ شباب کشمیر ضرور لکھیئے بہت مفید کتاب ہوگی۔ اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ کشمیر کے لوگوں میں خودداری کی روح پیدا کی جائے میں نے بھی ایک نظم اس مضمون پر لکھی ہے جو عنقریب فارسی مجموعے میں شائع ہوگی۔ افسوس ہے کہ مجھے تاریخ کشمیر سے بہت کم آگاہی ہے۔ ممکن ہے پنڈت شونرائن آپ کی

مدد کر سکیں۔۔۔ (۳۱) یہ کوئی مستقل تصنیف نہ تھی۔ شباب کشمیر، کشمیر کے اس دور کی تاریخ ہے کہ جب مشہور بادشاہ زین العابدین المعروف بہ بڈشاہ حکمران تھا۔ اس دور کو کشمیر کا عہد زریں کہا جاتا ہے۔ محمد الدین فوق کئی سال سے کشمیر کے ہر دل عزیز بادشاہ زین العابدین عرف بڈشاہ کے حالات زندگی جمع کر رہے تھے اور اس عہد کی مبسوط تاریخ لکھنا چاہتے تھے جو ۱۹۴۲ء میں تاریخ بڈھ شاہی کے نام سے پایا تکمیل کو پہنچی۔ شباب کشمیر در حقیقت تاریخ بڈشاہی کا پیش خیمہ تھی۔ سباب کشمیر سے اس وقت کی علمی، ادبی، سیاسی، روحانی، تمدنی۔ معاشرتی اور معاشی ترقی کی پوری کیفیت، آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے۔ اقبال نے شباب کشمیر کی اشاعت کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے لکھا۔۔۔" ۔۔۔آپ کی کتاب شباب کشمیر، کشمیر کی تاریخ میں ایک قابل، قدر اضافہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ عام لوگ بالخصوص اہل کشمیر اسے شوق سے پڑھیں گے۔۔۔ (۳۲)

فوق صاحب کی خدمات کشمیر کے اعتراف میں اقبال انہیں مجدد کشامرہ کہا کرتے تھے۔ دونوں ایک دوسرے کے مزاج، عادات، مذاق اور خاندانی حالات سے بخوبی واقف تھے۔ دونوں نے اخلاص و محبت کا رشتہ ہمیشہ قائم رکھا۔ دونوں میں بے تکلفی اتنی تھی کہ اگرچہ اقبال کا دروازہ کسی ملنے والے پر بند نہ تھا مگر یہ بات اقبال نے فوق کے سوا کسی دوسرے کو نہیں لکھی:

بصحن گلشن ما صورت بہار بیا کشادہ دیدہ گل بہر انتظار بیا

اس شعر کا تذکرہ کرتے ہوئے منشی محمد الدین فوق اپنی خودنوشت سرگزشت میں لکھتے ہیں۔۔۔" بیرسٹری پاس کرنے کے بعد پہلے پہل انھوں نے موہن لال (د) روڈ پر ایک کوٹھی کرائے پر لی۔ میں ان سے جب ملنے گیا تو خلاف معمول، مگر یہ سمجھ کر کہ شاید ولایت جا کر اور بیرسٹر ہو کر حالات بدل گئے ہوں اور سید ھا ہی دندناتے ہوئے چلا جانا گستاخی میں داک" نہ ہو، اپنا ملاقاتی کارڈ انکے آدمی کو دیا۔ آدمی واپس آیا اور کہنے لگا۔۔۔ فرماتے ہیں۔ ابھی فرصت نہیں، ذرا تشریف رکھیئے۔ چنانچہ چار پانچ منٹ کے بعد مجھے بلایا گیا۔ میں نے کہا: یا حضرت! یہ کیا؟ فرمایا: آپ خود سوچیں آپ نے کیا کیا؟ ایک بے تکلف دوست یہ تکلف کرے تو اس کے ساتھ یہی سلوک ہونا چاہیئے، ورنہ آپ کیلئے تو میں اس شعر کی سورت میں حاضر ہوں:

بصحن گلشن ما صورت بہار بیا کشادہ دیدہ گل بہر انتظار بیا۔۔۔" (۳۳)

اپنی پیشہ ورانہ مصروفیات کی وجہ سے فوق اقبال کے ہاں کے نہ جاسکیں تو ان کے نہ ملنے کی ان الفاظ میں شکایت کی جاتی ہے۔۔۔ مثلاً۔۔۔ ۲۹ اگست ۱۹۰۸ کے مکتوب میں لکھتے ہیں۔۔۔" ۔۔۔آپ جموں کے راستے کشمیر جائیں تو ضرور سیالکوٹ تشریف لائیں تاکہ مجھے آپ کی دوستانہ قدر و منزلت کرنے کا موقع ملے۔۔۔" (۳۴)، ۔۔۔۔۔ ۲۳ جولائی ۱۵ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں۔۔۔۔" ۔۔۔ زیادہ کیا عرض کروں آپ کبھی ملتے ہی نہیں۔ اب تو آپ پیر طریقت بھی بن گئے۔۔۔۔ " (۳۵) ۲۱ دسمبر ۱۹۱۵ء کے مکتوب میں لکھتے

ہیں۔۔۔۔۔۔ بھلا آپ کو کیونکر آنے کی ممانعت ہو سکتی ہے۔ میں نے اس خیال سے لکھا تھا کہ آپ مصروف آدمی ہیں اس لیے آنے میں ہرج ہوگا اور تکلیف مزید کہ انارکلی شیرانوالے دروازے سے دور ہے۔ کتاب جب آجائے تو ضرور ہمراہ لایئے بلکہ اس کے آنے میں دیر ہو تو بلا کتاب تشریف لائیں۔۔۔۔ (۳۶) ۶ مارچ ۱۹۱۷ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں۔۔۔ کسی روز ضرور ملیئے آپ کی فوقیت اب اس قدر بلند ہو رہی ہے کہ نظر ہی سے غائب ہوگئی۔۔۔۔ (۳۷) ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ کے مکتوب میں لکھتے ہیں۔۔۔۔ باقی میرے حالات سوانح میں کیا رکھا ہے۔ میرا طرزِ رہائش مشرقی ہے آپ شوق سے تشریف لا سکتے ہیں۔۔۔۔ (۳۸) ان جملوں سے فوق کے ساتھ اقبال دیرینہ اور بے تکلفانہ مراسم کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے۔

کشمیریات کے علاوہ فوق کی دیگر تصانیف میں "تاریخ حریت اسلام" شامل ہے جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۲۰ء اور دوسرا ایڈیشن ۱۹ دسمبر ۱۹۲۱ء کو شائع ہوا۔ پہلا ایڈیشن تین سو صفحات پر اور دوسرا ایڈیشن چار سو صفحات پر مشتمل تھا۔ اس میں زمانہ جاہلیت، دورِ نبوت، عہدِ خلافتِ راشدہ، بنی اُمیہ اور بنی عباس سے لے کر عہدِ حال تک کے راست باز، حق پرست اور حق گو بزرگوں کے حیرت خیز، جرأت آفریں استقلال اور جوش و ایثار کے عبرت آموز حالات درج ہیں۔ اس کتاب کے پہلے ایڈیشن کی اشاعت پر اخبار کشمیری میں تاریخ حریت اسلام کی سرخی کے ساتھ ایک اشتہار چھپا جس میں اقبال کی درج ذیل رائے شامل تھی:

"ترجمانِ حقیقت ڈاکٹر علامہ محمد اقبال: اسلامی لٹریچر میں تاریخ حریت اسلام ایک قابل قدر اضافہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ کوئی مسلمان اس بیش بہا کتاب کے مطالعے سے محروم نہ رہے گا۔ اسلامی کالجوں اور سکولوں کو خاص طور پر اس طرف توجہ کرنی چاہیے۔ سالامی سکولوں اور کالجوں کے کتبخانے خاص طور پر اس کے مطالعے کی طرف توجہ کریں۔ اس زمانے میں جب کہ جمہوریت کی روح ہندوستان میں نشو و نما پا رہی ہے، دیگر اہل ملک کیلیے بھی یہ کتاب سبق آموز ہوگی!!!! (۳۹)۔۔۔ ۲۷ اکتوبر ۱۹۲۰ کو فوق کے نام اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں۔۔۔" دونوں کتابوں کا پیکٹ ابھی ملا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ آپ نے تاریخ حریت اسلام بھی لکھی ہے۔ یہ کتاب لاجواب ہوگی اور مسلمانوں کے لئے تازیانے کا کام دے گی۔ آپ بڑا کام کر رہے ہیں۔ اس کا اجر خدا تعالیٰ کی درگاہ سے ملے گا۔۔۔۔ (۴۰)

تصوف سے متعلق "تذکرۃ الصالحین" "تذکرہ صوفیا لاہور" حیات گنج بخش" تاصح مشفق للہ عارف، اور وجدانی نشتر مشہور تصانیف ہیں۔ وجدانی نشتر صوفیوں کے حلقوں میں بہت مقبول ہوئی۔ علامہ اقبال نے اس کتاب کا نام "سوز و گداز" تجویز کیا تھا۔ مکمل شکل میں ۱۲۸ صفحات کی ضخامت پر مشتمل یہ کتاب پہلی بار دسمبر ۱۹۱۵ء میں گلزار سٹیم پریس لاہور سے شائع ہوئی۔ یہ چھ حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے کا نام "تجلی" ہے جس میں قرآنی آیات سے مختلف بزرگوں کے دلوں پر مرتب ہونے اثرات پر مشتمل واقعات شامل ہیں۔ دوسرے حصے کا نام "برق طور" تیسرے کا "پیام

وصال" چھوتھے کا "تیرہ نشتر" پانچویں کا "دردِ دل" اردو چھٹے کا "حال وقال" ہے۔ تیسے حصے میں عربی اشعار چھوتھے حصے میں فارسی اشعار اور پانچویں حصے میں اردو اشعار دیئے گئے ہیں۔ پانچویں حصے میں علامہ اقبال کے اشعار و واقعات اور پنجابی اشعار بھی شدامل ہیں۔ اس کتاب میں قرآن مجید کی وہ انقلاب انگیز آیتیں اور عربی، فارسی، اردو اور پنجابی کے وہ لگداز وجد آفریں، درد انگیز اور پر اثر اشعار مع اپنی پوری کیفیتوں کے جمع کیے گئے تھے جن کے پڑھنے یا سننے سے صاحب دل بزرگوں اور پاک باطن لوگوں پر خاص اثر ہوا۔ فوق نے کتاب کو دو جلدوں میں شائع کرنے کا فیصلہ کیا تھا۔ مگر ان کی زندگی میں ایسا نہ ہو سکا۔ وجدانی نشتر کے متعلق اقبال کی تفصیلی رائے "طریقت" بابت جون ۱۹۱۷ء میں "مولوی محمد الدین فوق صاحب ذوق آدمی ہیں۔ ان کی جدت پسند طبیعت ہمیشہ انوکھی باتوں کی تلاش میں رہتی ہے۔ حال میں انھوں نے ایک کتاب موسوم بہ وجدانی نشتر لکھی ہے جس میں عربی، فارسی، اردو اور پنجابی اشعار جمع کر دیئے ہیں جو تاریخی اعتبار سے ایک خاص اثر اور سوز و گداز کا باعث ہوتے ہیں۔ اس کتاب کی تالیف میں ان کو بہت محنت کرنی پڑی ہوگی مولوی محمد الدین محنت سے گھبرانے والے نہیں۔ کتاب نہایت اچھی اور دلچسپ ہے اور انسانی قلب کی گوناگوں کیفیات پر روشنی ڈالتی ہے۔ فوق صاحب کی تلاش قابل داد ہے۔" (۴۱)

۱۹۲۳ء میں فوق نے سوانح ملک العلماء علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی تاریخ سیالکوٹ اور مشاہیر سیالکوٹ لکھنی شروع کی۔ اس سلسلے میں انھوں نے پہلے اقبال کے استاد مولانا میر حسن سیالکوٹی سے کچھ استفسارات کیے جنھوں نے بعض شاعروں کے نام بتائے اور بعض کا پتہ دیا جو سیالکوٹ کے تھے۔ پھر فوق صاحب نے مولانا میر حسن کا خط اقبال کی خدمت میں بھیج کر استدعا کی کہ اس بارے میں جو کچھ انہیں معلوم ہے وہ بھی لکھیں تاکہ کتاب کا کوئی پہلو کمزور نہ رہ جائے۔ چنانچہ ۴ مارچ ۱۹۲۳ء کے مکتوب میں اقبال نے انہیں لکھا "۔۔۔۔۔۔۔۔۔ مخدومی جناب مولوی صاحب نے جو نام لکھے ہیں ان میں سے میں کسی کو نہیں جانتا سوائے عشق بچہ شاعر کے جو کوئی شاعر نہ تھا۔ ہاں تک بند ضرور تھا۔

سیالکوٹ کے قدیم مشہور شعراء میں سے شیخ محمد علی رائج تھے۔ ان کا دیوان فارسی میں بہت ضخیم میں نے خود دیکھا ہے۔ غالباً شاہ جہان یا عالمگیر کے عہد میں تھے۔ ٹیک چند نے بہار عجم میں جا بجا ان کے اشعار کو محاورات فارسی کی سند میں لکھا ہے۔ ایک شعر ان کا مجھے بھی یاد ہے۔

از جوانے سر وقد دیگر بہ بند افتادہ ام
دوستاں رحمے کہ از بام بلند افتادہ ام

غالباً کسی نہ کسی تذکرے میں ان کا ذکر آپ کو ضرور مل جائے گا۔۔۔۔۔۔ (۴۲) ۔۔۔ جب اس کتاب کا مسودہ مکمل ہو کر اقبال کی نظر سے گزرا تو آپ نے ان الفاظ کے ساتھ اسے اہل علم کے سامنے پیش کیا۔۔۔"

مولوی عبدالحکیمؒ سیالکوٹ کی سرزمین میں پیدا ہوئے جو شاہان مغلیہ کے زمانے میں اسلامی امور کی ایک مشہور درسگاہ

تھی۔ان کی عالمگیر شہرت آخر شاہجہاں تک پہنچی جس نے ان کی قدر افزائی میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔دربار دہلی میں بادشاہ کے اشارے سے بڑے بڑے معرکتہ الآرا مذہبی وفلسفیانہ مباحث کرتے تھے۔جن میں سیالکوٹی فلسفے کی نکتہ آفرینیاں اور موشگافیاں وسطِ ایشیا اور ایران کے حکما کو محوِ حیرت کیا کرتی تھیں۔۔۔(۴۴)

لندن میں قیام کے دوران ۱۹۰۸ء میں جب ترکی میں انقلاب رونما ہو رہا تھا، علامہ نے ایک انگریزی مضمون POLITICAL THOUGHTS IN ISLAM کے عنوان سے تحریر کیا جو ۱۹۰۸ء میں پان اسلامک سوسائٹی کے زیرِ اہتمام منعقدہ ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا۔یہ مضمون لندن کے مشہور رسالے"سوشیالوجیکل ریویو"میں ۱۹۰۸ء میں شائع ہوا۔بعد ازاں THE HINDUSTAN REVIEW الہٰ آباد میں دسمبر ۱۹۱۰ء اور جنوری ۱۹۱۱ء کی اشاعت میں شائع ہوا اور پھر مسلم آؤٹ لک میں ۱۹۲۲ء میں شائع ہوا۔اس کا ترجمہ اخبار"وکیل"امرتسر میں شائع ہوا جو علامہ کو پسند نہیں تھا چنانچہ ۱۹۲۲ء میں چودھری محمد حسین نے علامہ کی ایما پر"خلافت اسلامیہ"کے عنوان سے اس کا دوبارہ اردو ترجمہ کیا(۴۵) جو کتابچے کی شکل میں لاہور سے شائع ہوا۔محمد عبداللہ قریشی اپنے مضمون اقبال اور فوق میں لکھتے ہیں۔یہ مضمون ۲۳ مارچ ۱۹۲۳ء کو خلافتِ اسلامیہ کے نام سے منشی محمد الدین فوق نے پمفلٹ کی صورت میں شائع کیا تھا۔اس مضمون میں بتایا گیا تھا کہ جمہوریت، اسلام اور آئین، انتخابِ خلیفہ، مذہب وسیاست کا مشترک اور واحد مطمعِ نظر ہے۔(۴۶) اس مضمون کے متعلق فوق کے نام اپنے ۱۹ دسمبر ۲۲ کے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں۔۔۔"۔۔۔اسلام میں سیاست چودہ سال ہوئے انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا یعنی ۱۹۰۸ء میں جب ترکی میں انقلاب ہو رہا تھا۔جس کا نتیجہ آخر کار ۱۹۰۹ء میں عبدالحمید خاں کی معزولی ہوا۔یہ مضمون لندن کے سوشیالوجیکل ریویو میں شائع ہوا تھا۔پیشہ اخبار نے اس کا ترجمہ بہت غلط شائع کیا ہے۔صحیح ترجمہ زمیندار میں شائع ہوا تھا۔یہ ترجمہ چودھری محمد حسین صاحب ایم۔اے سکریٹری نوا ایگ سر ذوالفقار علی خان صاحب نے کیا تھا۔معتبر ہے۔اگر آپ چھاپنا چاہیں تو بڑی خوشی سے پمفلٹ فارم میں شائع کریں مجھے کوئی اعتراض نہیں البتہ چودھری صاحب سے بھی اجازت لے لیں تو بہتر ہے۔وہ ایک آدھ روز تک سیالکوٹ جانے والے ہیں وہاں سے جنوری کے شروع میں واپس آئیں گے۔ان کو اجازت دینے میں مجھے یقین ہے تامل نہ ہوگا۔انگریزی اصل چند روز ہوئے مسلم آؤٹ لک میں چھپا تھا۔وہ مطلوب ہو تو مسلم آؤٹ لک سے طلب فرمائیں۔۔۔(۴۷)

حوالہ جات:

۱۔ فوق، محمد الدین، تذکارِ اقبال: مرتبہ۔۔عبداللہ قریشی ص۔۔۔۲۰ ۔۱۳/ محمد عبداللہ قریشی، معاصرین اقبال کی نظر میں۔۔۔ص۔۔۔۲۲، ۲۳

۲۔ فوق، محمد الدین؛ سرگزشتِ فوق: (قلمی، غیر مطبوعہ)۔۔۔ص۔۔۔۲۹،۳۰۔۱۴۴

۳۔ فوق، محمد الدین؛ سرگزشتِ فوق مرتبہ۔۔عبداللہ قریشی ص۔۔۔۳۳/ ناز (ایم ایس ناز): اخبار نویسی کی

مختصر ترین تاریخ۔۔۔ص۔۔۲۶۴

۴۔ مطبوعہ کشمیری میگزین اپریل ۱۹۰۶ء۔۔ص/۱۲۶ انوارِ اقبال۔۔ص ۵۲

۵۔ رفیع الدین ہاشمی (ڈاکٹر)، خطوطِ اقبال: لاہور۔۔مکتبہ خیابان ادب۔۔۱۹۷۶ء۔۔۔ص ۹۳

۶۔ کشمیری میگزین میں یہ خط پہلے شمارے (جنوری ۱۹۰۶ء) کے صفحہ ۲۰ تا ۲۲ شائع ہوا

۷۔ کشمیری میگزین اپریل ۱۹۰۶۔۔ص ۲۳

۸۔ عبدالسلام خورشید (ڈاکٹر)، سرگزشتِ اقبال: لاہور۔۔اقبال اکادمی۔۔۱۹۷۷ء۔۔ص۔۔۷۵

۹۔ بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال: کراچی۔۔اقبال اکادمی پاکستان۔۔مارچ ۱۹۶۷ء۔۔ص ۵۳

۱۰۔ محمد عبداللہ قریشی، حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں۔ص۔۔۔۵، ۱۳۵/۱۵۵ جاوید اقبال (ڈاکٹر) زندہ رود (تشکیلی دور) ص۔۔۔۹۷

۱۱۔ محمد عبداللہ قریشی۔۔، اقبال بنام شاد ص۔۔۶،۷ ۳ تا ۳۲/ نذر حیدر آبادی، اقبال اور حیدر آباد۔۔ص۔۔۲۰۵

۱۲۔ اخبار کشمیری لاہور، ۲۸ جولائی ۱۹۱۳ء، جلد ۸ نمبر ۲۸۔۔ص۔۔۱۱

۱۳۔ انوارِ اقبال۔۔۔ص۔۔۱۴۴!

۱۴۔ بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال۔۔ص/۶۰ محمد اجمل نیازی (ڈاکٹر)، فوق الکشمیر ص۔۔۵۱۲۔۔۔۵۰۸ فوق محمد الدین، سرگزشتِ فوق (قلمی، غیر مطبوعہ)۔۔ص۔۔۱۴۴

۱۵۔ فوق، محمد الدین: سرگزشتِ فوق (قلمی) غیر مطبوعہ۔۔مکتوب نمبر ۹۶۔۔ص:::/۴۸ بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال ص۔۔۶۶

۱۶۔ بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال۔۔ص۔۔۔۶۹

۱۷۔ باقیاتِ اقبال (مرتبہ سید عبدالواحد معینی بار سوم ۱۹۷۸ء) صفحہ ۲۲۰

۱۸۔ محمد اجمل نیازی (ڈاکٹر)، فوق الکشمیر۔۔ص۔۔۵۱۳۔۔/۵۱۲ فوق محمد الدین: سرگزشتِ فوق (قلمی، غیر مطبوعہ)۔۔ص۔۔۱۴۴

۱۹۔ انوارِ اقبال۔۔ص۔۔۵۲

۲۰۔ باقیاتِ اقبال۔۔ص۔۔/۴۸۵ محمد عبداللہ قریشی، حیاتِ جاوداں۔۔ص۔۔۵۶

۲۱۔ پیامِ مشرق۔۔ص ۱۰۷۔۔کلیاتِ اقبال فارسی۔۔ص۔۔۔۲۸۳

۲۲۔ پیامِ مشرق۔۔ص ۱۱۰، کلیاتِ اقبال فارسی۔۔ص۔۔۲۶۹

۲۳۔ پیامِ مشرق۔۔ص ۹۳، کلیاتِ اقبال فارسی۔۔ص۔۔۲۶۹

۲۴۔ گوہر نوشاہی، مطالعہ اقبال (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)۔۔ص۔۔۱۲۵۔۔۔۱۲۷

۲۵۔ محمد عبداللہ قریشی؛ اقبال بنام شاد۔ص۔۔۔۱۲۷

۲۶۔ محمد اجمل نیازی (ڈاکٹر)، فوق الکشمیر۔۔ص۔۔/۶۵ سلیم احمد خان گی، اقبال اور کشمیر۔ص۔۔۴۲۔۔۶۱۔۔۔/۱۹۴ اردو دائرۃ المعارف اسلامیہ، جلد ۱۷۔۔ص۔۔۲۹۱۔۔۲۸۸

۲۷۔ فوق، محمد الدین، تذکار اقبال: مرتبہ۔۔ عبداللہ قریشی۔۔ص /۴۸ محمد اجمل نیازی (ڈاکٹر)، فوق الکشمیر۔۔ص۔۔ ۹۳۔۔۔۹۲۔۔ص ۵۷۳

۲۸۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔ص؛؛۶۵

۲۹۔ فوق، محمد الدین: تذکار اقبال: مرتبہ۔۔ عبداللہ قریشی؛ لاہور۔۔ بزم اقبال۔۔ جنوری ۱۹۸۸ء۔۔ص۔۔۲۹۔۔۳۵۔۔۹۵ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔ص۔۔۷۶

۳۰۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔ص۔۔۔۷۰

۳۱۔ فوق، محمد الدین؛ سرگزشتِ فوق (قلمی) غیر مطبوعہ۔۔مکتوب نمبر ۹۹ ص۔۔۔/۴۹ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔ص۔۔۷۱

۳۲۔ گوہر نوشاہی، مرتبہ، مطالعہ اقبال (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)۔۔ص۔۔۱۰۷۔۔۱۰۸۔۔۔

۳۳۔ فوق، محمد الدین؛ سرگزشتِ فوق (قلمی غیر مطبوعہ) حصہ خطوط۔ص۔۔۔ ۱۳۲۔۔۔/۱۳۳ فوق محمد الدین تذکار اقبال: مرتبہ۔۔۔عبداللہ قریشی۔ص۔۔۱۱، ۱۳۵

۳۴۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔۔ص۔۔۔ ۵۳

۳۵۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔۔ص۔۔۔۶۰۔۔۔۵۹

۳۶۔ بشیر احمد ڈار، ایضاً۔۔۔ص۔۔۔۶۰

۳۷۔ بشیر احمد ڈار، ایضاً۔۔۔ص۔۔۔۶۵

۳۸۔ بشیر احمد ڈار، ایضاً۔۔۔ص۔۔۔۷۳

۳۹۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔۔ص۔۔۶۹۔۔۔ /۷۰ معتق، سید عبدالواحد، مرتب، مقالات اقبال۔۔ص /۲۵۱ محمد اجمل نیازی (ڈاکٹر)، فوق الکشمیر۔۔ص۔۔ /۱۸۳ گوہر نوشاہی، مرتبہ، مطالعہ اقبال (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)۔۔۔ص/۱۰۲ اخبار کشمیری لاہور۔۔۔شمارہ ۲۸ اپریل ۱۹۳۱ء۔۔ص ۵

۴۰۔ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔ص۔۔۔۶۹

۴۱۔ فوق، محمد الدین، تذکار اقبال:: مرتبہ۔۔ عبداللہ قریشی۔۔ص۔۔/۷۰۔۱۷ بشیر احمد ڈار، انوار اقبال۔۔ص ۶۲ محمد اجمل نیازی (ڈاکٹر)، فوق الکشمیر؛ لاہور۔۔سنگ میل پبلی کیشنز۔۔۔۱۹۹۰ء۔ص۔۔۱۹۰۔/۱۹۷ محمد

عبداللہ قریشی، حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں۔۔ص۔۔۔ ۲۹۳

۴۲۔ انوارِ اقبال۔۔ص۔۔۔۲۶

۴۳۔ بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال۔۔ص۔۔۔/ ۳۷، فوق، محمد الدین؛ سرگزشتِ فوق (قلمی) غیر مطبوعہ، مکتوب نمبر ۱۱۰۔۔حاشی۔۔۔ص۔۔۔۵۰

۴۴۔ گوہر نوشاہی، مطالعہ اقبال (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)۔۔۔ص۔۔۱۰۵۔۔۔۱۰۶

۴۵۔ محمد حنیف شاہد؛ اقبال۔۔چوہدری محمد حسین کی نظر میں؛ ص۔۔۹۵

۴۶۔ گوہر نوشاہی، مرتبہ، مطالعہ اقبال (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)۔۔ص۔۔ ۱۰۴

۴۷۔ فوق، محمد الدین؛ سرگزشتِ فوق (قلمی) غیر مطبوعہ، مکتوب نمبر ۹۹۔۔ص۔۔۔/ ۴۹ بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال۔۔ص۔۔۷۱

●○●○●○

ڈاکٹر زینت افشاں

علامہ اقبال کی تین طویل نظموں کی مشترک موضوعات

''ساقی نامہ''، ''ذوق وشوق'' اور ''مسجد قرطبہ'' علامہ اقبال کی تین نہایت ہی معروف نظمیں ہیں۔ علامہ اقبال کی تینوں نظمیں ان کی کتاب بالِ جبریل (۱) میں شامل ہیں۔ یہ نظمیں اپنے فنی اور فکری عوامل کے باعث کلامِ اقبال میں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان نظموں میں علامہ نے جن مشترک موضوعات پر گفتگو کی ہے، ان کا فکری تجزیہ حسب ذیل ہے:

(۱)

علامہ اقبال کی نظم ''مسجد قرطبہ'' ۶۴ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس نظم میں علامہ اقبال نے زمان اور عشق کے موضوعات پر بحث کی ہے۔ ان موضوعات کے ضمن میں عقل وخرد اور جذبہ تخلیق بھی در آئے ہیں۔ نظم کا آغاز تصور وقت سے ہوتا ہے۔ یہ مہتم بالشان مسئلہ فکرِ اقبال میں نہایت اہمیت کا حامل رہا ہے۔ اقبال نے شاعری کے علاوہ اپنی نثری تحریروں میں اس کی گرہ کشائی کی ہے۔ انہوں نے اُردو نظموں کے علاوہ فارسی اشعار میں بھی اس مسئلہ کو بڑی آب وتاب سے بیان کیا ہے۔ اپنے معاصر فلسفیوں سے اس مسئلہ کے ضمن میں ان کے بحث مباحثے بھی رہے ہیں۔ انہوں نے مسلم فلاسفہ کے ساتھ غیر مسلم فلاسفہ کے افکار سے بھی استفادہ کیا ہے لیکن انہوں نے تصورِ وقت کے سلسلے میں جو افکار پیش فرمائے ہیں ان پر کسی بھی مسلم یا غیر مسلم فلسفی کے نظریات کا پرتو نہیں ہے۔ ''مسجد قرطبہ'' کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

سلسلۂ روز و شب، نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب، اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

بعد شکریہ، الماس، جلد نمبر 15، 2013، ص 438-422۔

سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلہ روز و شب صیر فی کائنات
موت ہے تیری برات، موت ہے میری برات
تو ہو اگر کم عیار، میں ہوں اگر کم عیار
اوّل و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو، منزل آخر فنا(۲)

"زمان" اقبال کے نزدیک معیار اور میزان کا درجہ رکھتا ہے، یہ ہر چیز کو پرکھتا ہے، اور اس کی فنا پذیری یا جاودانیت کا فیصلہ صادر کرتا ہے۔ اس کائنات میں کسی بھی چیز کو دوام نہیں سوائے خدائے خدا کی ذات کے، ہاں مگر وہ چیز یا شخص جو عشق کی خوشبو سے معطر ہو جائے، اقبال نے زندگی کی اس جاودانی کی طرف کچھ اس انداز میں اشارہ کیا ہے:

مرد خدا کا عمل شوق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرم
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں، جن کا نہیں کوئی نام
عشق دم جبریل، عشق دلِ مصطفیٰ
عشق خدا کا رسول ؐ، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے، پیکر گل تابناک
عشق ہے صہبائے کام، عشق ہے کاس الکرام"(۳)

اس نظم میں علامہ اقبال نے عشق و عقل کے مدارج و مقامات پر بحث کرنے کے ساتھ ساتھ وصل اور فراق کی معنویت کو بھی اجاگر کیا ہے۔ اس نظم کی تراکیب علامہ بوصیریؒ کے قصیدہ بردہ شریف کی یاد دلاتی ہیں۔ علامہ نے سر زمین حجاز میں صبح کے سماں سے نظم کا آغاز کیا ہے۔ چند اشعار میں مدینہ طیبہ کی منظر نگاری کے بعد وہ خیال کی دنیا میں سفر کرتے ہوئے ماضی کے تاب ناک ایوانوں میں پہنچ جاتے ہیں۔ حال کا ماضی کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے وہ کچھ یوں رطب اللسان ہوتے ہیں:

کیا نہیں اور غزنوی کار حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات

ذکرِ عرب کے سوز میں، فکرِ عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات نے عجمی تخیلات
قافلہ حجاز میں ایک حسینؓ بھی نہیں
گرچہ ہیں تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات
میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگذشت کھوئے ہوؤں کی جستجو" (۶)

اس نظم کے تیسرے بند میں وہ نقطہ نکھرا ہے جس کی مثال اُردو شاعری تو رہی ایک طرف، شاید ہی دنیا کی کسی دوسری زبان میں بھی مل سکے۔ یہ حصہ اقبال کے تصورِ عشق کے معراج ہے کیوں کہ ان کے نزدیک "عشق تمام مصطفیٰ، عقل تمام بولہب" ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ان کیفیاتی جذبوں کی آئینہ دار ہے جو محبت رسولؐ کے عرفان اور وصال کے معاملات اور واردات کی عکس گری پر مشتمل ہے۔ اقبال کے ہاں محبت کی دوامیت اور جاودانیت کے ضمن میں وصال کے مقابلے میں فراق کو بے پناہ مقام حاصل ہے کیوں کہ یہ وہ آگ ہے جو کبھی بھی ٹھنڈی نہیں ہوتی:

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو ہجر میں لذتِ طلب
عین وصال میں مجھے حوصلہ نظر نہ تھا
گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب
گرمی ٔرزو فراق، شورشِ ہائے و ہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق" (۷)

(۳)

علامہ اقبال کی نظم ساقی نامہ "(۹۹) اشعار پر مشتمل ہے۔ اس نظم میں علامہ اقبال نے عقل و عشق اور خودی و عرفانِ ذات کے مسائل پر گفتگو کی ہے۔ ان مسائل کے ضمن میں وقت، سکون اور حرکت کے فلسفیانہ مظاہر بھی زیرِ بحث آئے ہیں۔ بنیادی طور پر یہ نظم خودی اور اس کے مراحل سے بحث کرتی ہے۔ چند اشعار ملاحظہ کیجیے:

یہ موجِ نفس کیا ہے؟ تلوار ہے
خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے؟ رازِ درونِ حیات
خودی جلوہ بد مست و خلوت پسند
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند

ازل اس کے پیچھے، ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے، نہ حد سامنے
سفر اس کا انجام و آغاز ہے
یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے، شرر سنگ میں
یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے“(۸)

☆☆☆

علامہ اقبال کی یہ تینوں نظمیں فکری اور فنی ہر دو حوالوں سے گراں قدر اہمیت کی حامل ہیں۔ خاص طور پر مسجدِ قرطبہ“اور ذوق وشوق“۔۔۔ یہ نظمیں اپنی تراکیب ساز میں اتنی بلند ہیں کہ ادبیاتِ عالم میں بلند تر مقام پر رکھے جانے کے لائق ہیں۔ اقبال نے ان میں اپنے فن کا کمال دکھایا ہے۔ چوں کہ حسن اور صداقت ان کے نزدیک ایک ہی چیز ہیں اس لیے آرٹ کا کرشمہ یہ ہے کہ وہ روحانی اور اخلاقی قدروں کا احساس اس توازن حسن وصداقت کے ذریعے پیدا کرے۔ اقبال کی سب سے بڑی خوبی ان کا شاعرانہ خلوص ہے۔ ان کے خلوص میں جلال بھی ہے اور جمال بھی۔ مسجدِ قرطبہ میں انہوں نے کہا کہ معجزہ ہائے ہنر آنی وفانی ہیں مگر سوائے اس جذبے اور خلوص کے، جو اس فن کے پس منظر میں ہویدا ہے۔ اگر کوئی فن کار زندگی کو فراوانی اور فروغ عطا نہیں کرسکتا اور اس کا فن مسرت اور بصیرت نہیں بانٹتا اور حقائق حیات کے الجھے تاروں کو نہیں سلجھاتا تو وہ فن بے معنی اور مہمل ہے:

اے اہلِ نظر، ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
مقصود ہنر سوزِ حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا
شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا“(۹)

اقبال شاعرِ حیات اور حقیقت کا ترجمان ہے۔ اس نے اپنی مذکورہ بالا نظموں میں سوز وساز زندگی کے موضوع کو نہایت ہی خوبصورت اور لطیف استعاروں اور تشبیہات سے مزین کیا ہے۔ اس کے الفاظ کا دروبست اس قدر خوبصورت اور اعلان ہے کہ سر دُھنے بغیر چارہ نہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے ٹھیک ہی تو کہا ہے:

"زندگی کی ایک اعلا قدر حسن ہے۔ یہ کائنات کا ابدی جوہر اور زندگی کے اندانعطاف کا ایک لطیف وسیلہ ہے۔ شاعر کا سینہ تجلی زار حسن ہوتا ہے۔ اس کے دل میں کائنات کے حسین ترین اوصاف کا عکس موجود ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے حسن کو اسی طرح اپنی شخصیت میں جذب کرتا ہے، جیسے بھنورا پھولوں کے رس کو۔ اس کو فطرت یا زندگی میں جہاں کہیں حسن نظر آتا ہے، وہ اس کی توجیہہ کے لیے بے تاب ہو جاتا ہے لیکن اقبال کا تصورِ حسن بھی سکونی نہیں بلکہ اس میں حرکت اور قوت کی آمیزش موجود ہے جو شعر و ادب میں ایک نیا نقطہ نظر ہے۔ اس کو اس کا احسان ہے کہ بغیر جلوہ حسن وہ شاعری تخلیق نہیں کر سکتا۔ اگر حسن نہ ہو تو اس ساز کے مثل ہے، جس کے سب تار ٹوٹ گئے ہوں:

بے تو جانِ من چو آں سازے کہ رارش در گست
در حضور راز سینہ من نغمہ خیز دپے بہ پے" (۱۰)

حوالہ جات:

۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۵ء، ص ۴۱۹۔ ۴۳۸۔ ۴۵۰۔

۲۔ ایضاً، ص۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔

۳۔ ایضاً، ص۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔

۴۔ ایضاً، ص۔ ۴۲۱۔

۵۔ ایضاً، ص۔ ۴۳۸۔

۶۔ ایضاً، ص۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔

۷۔ ایضاً، ص۔ ۴۴۲۔

۸۔ ایضاً، ص۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔

۱۰۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال، لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۹۶ء، ص ۳۶۔ ۳۷۔

ڈاکٹر محمد سفیان

اقبال بنام منشی محمد الدین فوق
(مطالعہ متون)

اقبال کی دیگر تصنیف کے مقابل ان کے مکاتیب اگرچہ ثانوی حیثیت کے حامل ہیں مگر ان خطوط سے استفادہ کئے بغیر اقبال کی شخصیت ان کی شاعری اور افکار پر نتیجہ خیز تحقیق نہیں کی جا سکتی" پروفیسر آل احمد سرور اپنے مضمون "اقبال کے خطوط" میں لکھتے ہیں "کہ اقبال کے کلام کی سب سے اچھی شرح ان کے خطوط ہیں... ان خطوط کی دلچسپی، ان کی شوخی، رنگینی ظرافت، ادبیت میں نہیں، ان کے خیالات کی اہمیت اور عظمت میں مضمر ہے۔ ان میں سچے اور پوری طرح محسوس کئے ہوئے خیالوں کا حسن ہے، جسے کسی اور حسن کی ضرورت نہیں"(۱) بعض اوقات عدیم الفرصتی اور جسمانی عوارض بطور خاص جواب لکھنے میں مانع ہوتے ہیں مگر حضرت علامہ اقبال نے باوجود جسمانی عوارض، علمی مطالعے میں استغراق اور عدیم الفرصتی کے کبھی جواب لکھنے سے گریز نہیں فرمایا(۲) چنانچہ یہ نتیجہ اخذ کرنا کچھ غلط نہ ہوگا کہ اقبال نے اپنی زندگی میں ہزاروں خطوط لکھے ہوں گے تاہم ان میں سے محفوظ و دستیاب خطوط کی تعداد تقریباً پونے چودہ سو بنتی ہے اور اقبال کے مکاتیب کے تئیس (۲۳) مجموعے اب تک منظر عام پر آ چکے ہیں۔ ان خطوط کے ذریعے جہاں آپ کی شخصی زندگی کے متنوع گوشے سامنے آتے ہیں وہاں ملکی اور عالمی مسائل پر بھی آپ کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔ ان خطوط میں بعض ایسے اجتماعی مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں جن کے متعلق آپ کا نقطۂ نظر کسی دوسرے مقام پر اتنی وضاحت کے ساتھ نہیں ملتا۔ اقبال کے خطوط کی مسلمہ اہمیت کے پیش نظر مکاتیب اقبال کے مرتبین کو متن کی درستگی کے اہتمام میں بنیادی تحقیقی اصول کے مطابق انتہائی احتیاط سے کام لینا چاہیے تھا۔ لیکن چند وجوہات کی بناء پر ایسا نہیں ہو سکا۔ اگر ان مکاتیب کے متون کا مختلف مجموعوں میں مطالعہ کیا جائے تو احساس ہوتا ہے کہ ان مجموعوں میں نہ تو متن کی صحت کا اہتمام کیا گیا ہے اور نہ ہی مشکل مقامات کی وضاحت و توضیح کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ کلیات مکاتیب اقبال، جس میں ان تمام مجموعوں میں شائع کئے گئے خطوط مع حواشی و تعلیقات تاریخ اور مرتب کئے گئے ہیں۔ نسبتاً بہتر صورت میں ہیں لیکن اتنے بڑے کام میں غلطیوں کا در آنا یقینی

بعد شکریہ، الماس، جلد نمبر 15، 2013ء۔

بات ہے۔ ان کلیات کی تدوین میں بھی اکثر مقامات پر ان اغلاط کو ہی دہرایا گیا جو ماخذ میں پائی گئی ہیں۔ مثلاً کلیات مکاتیب اقبال (۳) میں مئی ۱۹۰۹ء کے تحت گشتی مراسلہ مطبوعہ کشمیری میگزین بابت مئی ۱۹۰۹ء کے آخر میں یہ شعر بھی درج ہے۔

بصحن گلشن ما صورت بہار بیا کشادہ دیدہ گل بہر انتظار بیا

اس شعر کو ایک الگ خط کی حیثیت سے صحیح تاریخ (۷ مارچ ۱۹۱۲ء) کے تحت درج کیا جانا چاہیے تھا مگر اسے اراکین انجمن کشمیری مسلمانان کے نام ایک گشتی مراسلہ (مطبوعہ ۱۹۰۹ء کشمیری میگزین) کے ساتھ ملا کر مئی ۱۹۰۹ء کے خطوط میں شامل کر دیا گیا۔ حالانکہ اس شعر کا مذکورہ چٹھی کے ساتھ کوئی بھی تعلق نہیں۔ یہ شعر سرگزشت فوق میں محمد الدین فوق کے نام اقبال کے مکاتیب کے حصے میں درج ہے جو اقبال نے محمد الدین فوق کے نام ایک پوسٹ کارڈ پر لکھ کر ۷ مارچ ۱۹۱۲ء کو ارسال کیا تھا (۴)۔ اسی طرح دیگر مجموعوں میں بھی متن کی صحیح پیشکش میں تساہل سے کام لیا گیا ہے اور اغلاط اور الفاظ میں تغیر و تبدل کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر جملے بھی حذف کر دیئے گئے ہیں۔

اقبال کے ہاں خطوط نویسی کا کوئی خاص اہتمام نہیں تھا۔ القاب بہت مختصر اور مکتوب الیہ کے رتبے کی رعایت سے لکھتے۔ عبارت میں اختصار کے ساتھ ساتھ جامعیت ہے۔ عموماً چھوٹے چھوٹے جملے لکھتے اور عبارت آرائی سے گریز کرتے۔ اکثر خطوط قلم برداشتہ لکھے جاتے اس لئے ان سے زبان و محاورہ کی غلطی بھی سرزد ہو جاتی۔ تذکیر و تانیث کے سلسلے میں بھی مسلمہ اصولوں سے انحراف کر جاتے اور عجلت کی وجہ سے بعض اوقات کوئی لفظ رہ بھی جاتا۔ خط میں تاریخ کبھی شروع میں لکھتے کبھی آخر میں۔ کبھی صرف سن اور کبھی تاریخ مع ماہ و سال پوری لکھ دیتے۔ یہی معاملہ املا کا ہے۔ اقبال اکثر الفاظ ملا کر لکھتے۔ جیسے، آپکا، ملجانی چاہیے، کرونگا وغیرہ۔ مخلوط الفاظ کے ہندی حروف اکثر ہائے مختفی سے لکھتے ہیں۔ جیسے بہائی (بھائی) لکہنے (لکھنے)، مجہے (مجھے)۔ اسی طرح جہاں ہائے مخفی استعمال ہونا چاہئے وہاں دو چشمی (ھ) استعمال کرتے۔ جیسے: کھا تھا (کہا تھا) وغیرہ۔

متون کا عکسی نقول کے ساتھ موازنہ اور پھر اسے آسان ترین پیرائے میں واضح کرنا ایک دقیق اور پیچیدہ کام ہے۔ تاہم خطوط کی عکسی نقول جس قدر بھی مہیا ہو سکی ہیں، کی مدد سے متون نقل کرنے میں پوری احتیاط سے کام لیا گیا ہے اور اپنے تحقیقی مقالے "علامہ اقبال کے تین سو منتخب مکاتیب" میں ان اغلاط کی نشاندہی کر کے حتی المقدور درستگی کی کوشش کی گئی ہے۔ خط کشیدہ الفاظ متن و املا کے اختلاف و اغلاط کو ظاہر کرتے ہیں۔ تحقیقی مقالہ میں بھی اغلاط و اختلاف متن کے لئے یہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ بالائی خط اقبال کے املا کے اختلاف اور زیریں خط متن کی تبدیل شدہ صورت و مقام، الفاظ کی کمی بیشی اور اغلاط کو ظاہر کرتا ہے۔

تقاریظ اور غلطی سے منسوب تین خطوط کے علاوہ اکتوبر ۱۹۰۴ء سے جنوری ۱۹۳۴ء تک کے درمیانی عرصے میں فوق کے نام اقبال کے دستیاب شدہ خطوط کی تعداد ۲۳ ہے، جو انوارِ اقبال میں شامل ہیں۔ جن میں سے ۱۷

مکاتیب میرے پی ایچ ڈی کے مقالے "علامہ اقبال کے تین سو منتخب مکاتیب" میں شامل کیے گئے ہیں۔ دو خطوط محررہ ۲۳ جولائی 1915ء اور ۲۳ دسمبر 1915ء رحیم بخش شاہین صاحب نے مدون کیے ہیں۔ کیمبرج سے ۲۵ نومبر ۱۹۰۵ء (۵) کو علامہ نے ایک مکتوب مولوی انشاء اللہ مدیر اخبار وطن' کے نام لکھا تھا جو اقبالنامہ حصہ دوم (۶) میں محمد الدین فوق کے نام سے شامل کیا گیا ہے۔ اس سلسلے کا پہلا خط ۱۲ ستمبر ۱۹۰۵ء (۷) کو عدن سے روانہ کیا گیا تھا۔ دونوں خطوط ۲۲ دسمبر ۱۹۰۶ کے اخبار وطن میں شائع ہوئے۔ زیرِ نظر مضمون میں "علامہ اقبال کے تین سو منتخب مکاتیب" میں شامل کئے گئے منشی محمد الدین فوق کے نام اقبال کے سترہ مکاتیب کے انوارِ اقبال اور سرگزشتِ فوق میں نقل کئے گئے متون کا عکسی نقول کے ساتھ موازنہ اور اغلاط و تراamim کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ تعینِ تاریخ کا جائزہ بھی پیش کیا جارہا ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے مطابق انوارِ اقبال میں بیشتر مکاتیب، قبل ازیں، نقوش" کے مکاتیب نمبر (۱۹۵۷ء) میں چھپ چکے ہیں۔ محمد دین فوق کے نام اصل خطوط محمد عبداللہ قریشی کے پاس موجود تھے اور خطوط کی نقول انھوں نے ہی نقوش" کو مہیا کی تھیں، لہٰذا نقوش کا متن ہی معتبر سمجھنا چاہیے"۔ (۸) مگر دونوں جگہ متون میں غیر معمولی اختلافات ہیں۔ مثلاً فوق کے نام ۲۹ اگست ۱۹۰۸ء کے خط میں درج ذیل اختلافات موجود ہیں۔

" کشمیری میگزین دیکھتا ہوں، اس میں جو کامیابی۔۔۔ آپ جموں کے رستے (کشمیر) جائیں۔۔۔ کچھ نہ لکھ سکوں گا کیونکہ (ہمہ تن' حذف) قانونی کتب۔۔۔ لاہور آکر مستقل۔۔۔ آپ سے خوب خوب ملاقاتیں ہوا کریں گی۔۔۔ کشمیری میگزین کی ترقی و اشاعت کے لیے بھی چند باتیں۔۔۔ تارا (حلوائے سوہن فروش، دہلی دروازہ) کی خدمت میں۔ والسلام (۹)

خط کی عکسی نقل کے مطابق صحیح متن یوں ہے۔۔۔ میگزین میں جو کام یابی۔۔۔ آپ جموں کے راستے (کشمیر حذف) جائیں تو ضرور سیالکوٹ تشریف لائیں۔۔۔ میں ابھی کچھ عرصے تک آپ کے لیے کچھ نہ لکھ سکونگا کیونکہ ہمہ تن قانون کی کتب کی طرف متوجہ ہوں۔۔۔ انشاءاللہ نومبر میں لاہور چلا جاؤنگا۔ اور مستقل طور پر کام شروع کرونگا۔ اسوقت آپ سے ملاقات ہوا کریگی جیسے کبھی کبھی پہلے ہوا کرتی تھی اور میں کشمیری گوت کے متعلق بھی چند باتیں آپ سے کرونگا۔۔۔ علاوہ ازیں تارا چند صاحب کی خدمت میں۔ والسلام۔۔۔"

خط کی عکسی نقل کے ساتھ "نقوش" کے درج متن کا اگر موازنہ کیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ نقوش میں نقل کرتے وقت عکس کے مطابق متن کی صحت کا خیال رکھا گیا اور نہ ہی اسے معتبر قرار دیا جاسکتا ہے۔ نقوش میں مطبوعہ متن دراصل فوق کی غیر مطبوعہ سرگزشت سرگزشت فوق سے نقل کیا گیا ہے جس میں درج کرتے وقت فوق صاحب نے اصل متن میں کئی ترامیم کی ہیں جو رسالہ نقوش کے متن میں بھی موجود ہیں۔

ایسے مکاتیب جن کی تاریخ تحریر کا تعین نہیں ہوا یا تعین تاریخ کے اعتبار سے کوئی اختلاف محل نظر ہے تو ان دونوں خامیوں کو دور کرنے کے لئے درست تاریخ کا تعین ضروری ہے۔ تعین تاریخ کے حوالے سے فوق لکھے گئے خطوط میں مندرجہ ذیل اختلافات سامنے آئے ہیں۔

کشمیری میگزین بابت ماہ اپریل ۱۹۰۶ء میں مطبوعہ بلا تاریخ تحریر کئے گئے خط کا عکس دستیاب نہیں ہے اس لیے کشمیری میگزین میں طبع شدہ خط کو ہی بنیادی متن تسلیم کیا گیا ہے۔ انوار اقبال میں بلا تاریخ و حوالہ متن درج ہے (۱۰) اشاریہ مکاتیب اقبال میں اس خط کی صحیح تاریخ ۷ ۱۹۰ء بھی درج ہے۔ کلیات مکاتیب اقبال کے مطابق اپریل ۱۹۰۶ء میں اس کی اشاعت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خط مارچ ۱۹۰۶ء میں تحریر کیا گیا ہوگا (۱۲) ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے مطابق بھی یہ خط فروری مارچ ۱۹۰۶ء میں لکھا گیا ہوگا۔ (۱۳) روح مکاتیب اقبال (۱۴) میں بلا تاریخ ۱۹۰۶ء کے تحت اس خط کی تلخیص درج ہے۔

انوار اقبال (۱۵) میں شامل مکتوب محررہ ۱۱ مئی ۱۹۰۹ء کی عکسی نقل غیر واضح اور پڑھے جانے کے قابل نہیں ہے۔ تاہم آخری سطر میں دائیں طرف ۱۱ مئی ۹ء واضح رقم ہے۔ لہٰذا اقبالیات محمد الدین فوق (۱۶) میں بلا حوالہ اور کلیاتِ مکاتیب اقبال (۱۷) میں مولف کی صابر کلوروی (مکاتیب اقبال کے ماخذ۔ ایک تحقیقی جائزہ) کے حوالے سے حواشی میں یہ وضاحت درست نہیں ہے کہ اس خط پر اقبال نے تاریخ درج نہیں کی، یہ خط مرزا افضل احمد کے خط محررہ ۹ مئی ۱۹۰۹ء کے جواب میں تحریر کیا گیا ہے اس قیاس سے انوار اقبال کے مرتب نے اسکی تاریخ اور مئی ۱۹۰۹ء متعین کی ہے۔ اور مرتب نے اسکی وضاحت بھی نہیں کی کہ یہ تاریخ قیاسی ہے۔

سر گزشت فوق (۱۸) میں شامل مکتوب نمبر ۹۰ محررہ ۷ مارچ ۱۹۱۲ء انوار اقبال (ص ۵۹) میں بلا حوالہ ماخذ اور روح مکاتیب اقبال (ص ۹۸) میں انوار اقبال کے حوالے سے درج ہے۔ کلیاتِ مکاتیب اقبال (۱۹) میں میں انوار اقبال کے حوالے سے اگر چہ یہ مکتوب شامل ہے لیکن اسے صحیح تاریخ کے تحت الگ خط کی حیثیت سے درج کرنے کے بجائے اراکین انجمن کشمیری مسلمانان کے نام گشتی مراسلہ مطبوعہ کشمیری میگزین بابت مئی ۱۹۰۹ء کے ساتھ ملا کر مئی ۱۹۰۹ء کے تحت شامل کر لیا گیا ہے حالانکہ مذکورہ مطبوعہ چٹھی کا اس مختصر مراسلے کے ساتھ کوئی بھی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ انجمن کے اراکین کے نام لکھی گئی تھی جبکہ سرگزشتِ فوق میں خطوط کے حصے میں ۷ مارچ ۱۹۱۲ء کے تحت درج اس خط کا تعلق صرف محمد دین فوق سے ہے۔ اقبالیاتِ محمد الدین فوق کے مطابق یہ خط بظاہر آٹوگراف نظر آتا ہے سر گزشت میں حصہ خطوط میں اسے علامہ اقبال کے خطوط میں شامل کیا گیا ہے۔ اس لیے خط ہی کہا جا سکتا ہے۔(۲۰) عکس، گوشہ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی موجود ہے۔ بنیادی متن میں تاریخ درج نہیں ہے اور یہ خط ایک کارڈ پر لکھا گیا ہے جس پر ڈاکخانہ انارکلی لاہور کی ۷ مارچ ۱۹۱۲ء کی مہر ثبت ہے۔ کارڈ پر پتہ "مولوی محمد دین صاحب فوق ایڈیٹر کشمیری میگزین درج ہے۔ اشاریہ

مکاتیب اقبال (ص۔۔۔ ۱۰۲) میں درج تاریخ ۷ مارچ ۱۹۱۲ء درست ہے لیکن اس کے ماخذ (انوارِ اقبال) کا صفحہ نمبر (۵۶) غلط ہے، جبکہ انوارِ اقبال (صفحہ ۵۶) میں شامل گشتی مراسلہ محررہ ۱۱ مئی ۱۹۰۹ء مطبوعہ کشمیری میگزین بابت مئی ۱۹۰۹ء کا اشاریہ میں کوئی اندراج نہیں ہے کلیاتِ مکاتیب اقبال میں مئی ۱۹۰۹ء کے تحت گشتی مراسلہ مطبوعہ کشمیری میگزین بابت مئی ۱۹۰۹ء کے متن کے آخر میں اس شعر کا اضافہ کرکے اسے اسی خط کا حصہ ظاہر کیا گیا ہے جبکہ منشی محمد الدین فوق کے نام کارڈ پر لکھ کر بھیجے گئے اس شعر کا مذکورہ مطبوعہ گشتی مراسلے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے اس تاریخ وار ۷ مارچ ۱۹۱۲ء کے تحت ہی درج کیا جانا چاہئے مؤلف کلیاتِ مکاتیبِ اقبال نے حواشی میں یہ وضاحت بھی کی ہے کہ۔۔۔ بشیر احمد ڈار مرتب انوارِ اقبال نے اس خط کی تاریخ ۷ مارچ ۱۹۱۲ء درج کی ہے جو درست نہیں ہے کیونکہ یہ وہ خط ہے جس کا حوالہ اقبال نے اپنے مورخہ ۱۱ مئی ۱۹۰۹ء میں دیا ہے۔ جسی فوق نے کشمیری میگزین بابت مئی ۱۹۰۹ء میں شائع کیا تھا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ یہ خط ۷ مارچ ۱۹۱۲ء کو لکھا گیا تو پھر یہ کشمیری میگزین بابت مئی ۱۹۰۹ء میں کیسے شائع ہوا۔؟ حالانکہ انوارِ اقبال میں مذکورہ دونوں مکاتیب کی تاریخ محررہ ۱۱ مئی ۱۹۰۹ء اور ۷ مارچ ۱۹۱۲ء درست ہیں۔

سر گزشتِ فوق (۲۱) میں شامل مکتوب نمبر ۹۷ محررہ ۶ مارچ ۱۹۱۷ء نقوش (۲۲) میں ۹ مارچ ۱۹۱۷ء کے تحت درج ہے جبکہ عکس کے مطابق ۶ مارچ ۱۹۱۷ء ہی درست تاریخ ہے۔

سرگزشتِ فوق (۲۱) میں شامل مکتوب نمبر ۱۰۴ بلا تاریخ لکھا گیا ہے۔ بشیر احمد ڈار کے مطابق اس خط پر اگرچہ تاریخ درج نہیں لیکن مضمون سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ۱۹۱۷ء یا ۱۸ء میں تحریر کیا گیا ہے کیونکہ بعد میں شیخ عبدالقادر صاحب کو سر کا خطاب دیا گیا تھا۔ (۲۴) روحِ مکاتیب اقبال (ص۲۰۱) میں ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کے مکتوب بعد جون ۱۹۱۸ء کے مکاتیب میں شامل کیا گیا ہے۔

مکتوب محررہ ۳۰ اپریل ۱۹۲۹ء انوارِ اقبال نیز اسی ماخذ کے حوالے سے تذکارِ اقبال (۲۵) اور روحِ مکاتیب اقبال (ص۔۔ ۳۸۵) میں بھی مکتوب ھذا کی تاریخ محررہ ۲۰ اپریل ۲۹ درج ہے جو درست نہیں ہے۔ کلیات مکاتیب اقبال (۲۶) میں درج تاریخ ۳۰ اپریل ۲۹ خط کی عکسی نقل کے مطابق درست ہے۔ اشاریہ مکاتیب اقبال (ص۔۔۔ ۹۰۔۔۔ ۱۳۳) میں بھی ۳۰ اپریل ۱۹۲۹ء درج ہے۔

انوارِ اقبال میں شامل بیشتر مکاتیب اگرچہ انوارِ اقبال سے "نقوش" کے مکاتیب نمبر (۱۹۵۷ء) میں چھپ چکے ہیں۔ لیکن متون کے تقابلی جائزہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ نقوش نے یہ خطوط سر گزشتِ فوق سے نقل کئے ہیں اور جو تراسیم فوق نے نقل نویسی میں کی ہیں وہ بھی نقوش میں درج ہیں۔ اس حوالے سے ان خطوط کا اولین ماخذ سر گزشت فوق ہے اور انوارِ اقبال ثانوی ماخذ ہے۔ انوارِ اقبال میں بلاحوالہ ماخذ خطوط کی عکسی نقول کے مطابق متن درج ہے۔ اس لئے میں نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے "علامہ اقبال کے تین سو منتخب مکاتیب" میں

اولین وثانوی دونوں ماٰخذ کا عکسی نقول کے ساتھ تقابلی جائزہ لے کے متون میں پائے جانے والی اغلاط کی نشاندہی کر کے ان کی درستگی کی کوشش کی ہے۔ جو خطوط کشمیری میگزین میں شائع ہوئے ہیں ان کے اولین ماخذ کشمیری میگزین ہی ہے۔ علاوہ ازیں کلیات مکاتیب اقبال کے متون کو بھی مدنظر رکھا گیا ہے۔ مثلاً۔۔۔

فوق کے نام اپریل ۱۹۰۶ء کے کشمیری میگزین (ص ۲۶) میں شائع ہونے والا اقبال کا ایک بلا تاریخ مکتوب جو سرگزشتِ فوق میں شامل نہیں ہے، انوار اقبال میں بلا حوالہ ماخذ اور کلیاتِ مکاتیب اقبال میں انوارِ اقبال کے حوالے سے اس خط کا متن اس طرح درج ہے۔

(پہلی سطر) ڈیئر فوق (دوسری سطر) آپ کا کارڈ ملا۔ الحمدللہ ۔۔۔ مجھے اس موقع پر ۔۔۔ اچھا ہوا کے حذف) آپ نے ۔۔۔ وہ پرچہ (' کشمیری میگزین حذف) اپنی ذمہ داری پر ۔۔۔ یہاں سے مشاغل سے ۔۔۔ کبھی کبھی خودموزوں ہو جاتا ہے ۔۔۔ حاضر کروں گا (۲۷)

کشمیری میگزین میں شائع اس خط کے متن سے پہلے ایڈیٹر کے نوٹ کے مطابق یہ مکمل خط نہیں بلکہ اس کا خلاصہ ہے۔ کشمیری میگزین میں درج متن اس طرح ہے۔۔۔ ڈیئر فوق (متصل) آپ کا خط ملا۔ الحمدللہ کہ آپ خیریت سے ہیں۔۔۔ مجھے اس موقعہ پر فرصت کم تھی۔۔۔ اچھا ہوا کہ آپ نے وہ پرچہ (کشمیری میگزین) اپنی ذمہ داری پر چلانا شروع کیا۔ مجھے سخت افسوس ہے کہ یہاں کے مشاغل سے مطلق فرصت نہیں ملتی۔۔۔ البتہ شعر ہے جو کبھی کبھی خود بخود ہو جاتا ہے۔۔۔ اگر کچھ ہو گیا تو حاضر ہوگا ۔۔۔(۲۷)

انوارِ اقبال میں شامل مکتوب محررہ ۲۹ اگست ۱۹۰۸ء کا متن اسطرح درج ہے ۔۔۔ "(پہلی سطر) از سیالکوٹ شہر (دوسری سطر) ۲۹ اگست ۱۹۰۸ء (تیسری سطر) ڈیئر فوق ۔۔۔ آپ کا نوازش نامہ مجھے ۔۔۔ کامیابی ۔۔۔ مبارک باد ۔۔۔ آپ جموں کے رستے کشمیر جائیں تو ضرور سیالکوٹ ۔۔۔ ابھی کچھ عرصہ تک آپ کے لیئے کچھ نہ کر سکوں گا۔ کیونکہ ہمہ تن قانون کی کتب کی طرف متوجہ ہوں ۔۔۔ اس واسطے ارادہ ہے کہ اس کو حتی الامکان ۔۔۔ خدا تعالیٰ ۔۔۔ انشاءاللہ نومبر میں لاہور چلا جاؤں گا۔ اور مستقل طور پر کام شروع کروں گا۔ اسوقت آپ سے ملاقات ہوا کرے گی جیسے کبھی کبھی پہلے ہوا کرتی تھی اور ۔۔۔ کروں گا۔ (متصل) باقی خیریت ہے ۔۔۔ پہنچایئے (۲۹)

خط کا عکسی نقل کے مطابق صحیح متن یوں ہے"۔۔۔ (پہلی سطر) از سیالکوٹ شہر۔ ۲۹ اگست ۲۸ء (دوسری سطر) ڈئر فوق۔ السلام علیکم۔ آپ کا نوازش (نامہ حذف) مجھے کل املا ۔۔۔ لاہور گیا ہوا تھا ۔۔۔ میگزین میں جو کام یابی ۔۔۔ مبارکباد ۔۔۔ اور جو کچھ آپ گا ہے گا ہے ۔۔۔ آپ جموں کے راستے (' کشمیر ' حذف) جائیں تو ضرور سیال کوٹ تشریف لائیں ۔۔۔ میں ابھی کچھ عرصے تک آپ کے لیے کچھ نہ لکھ سکونگا کیونکہ ہمہ تن

قانون کی کتب کی طرف متوجہ ہوں۔ چونکہ اس کام کو شروع کیا ہے اسواسطے ارادہ ہے اسکو حتی الامکان ۔۔۔ کہ ۔۔۔ انشاءاللہ نومبر میں لاہور چلا جاؤنگا۔ اور مستقل طور پر کام شروع کرونگا۔ اسوقت آپ سے ملاقات ہوا کریگی جیسے کبھی کبھی پہلے ہوا کرتی تھی اور میں کشمیری گوت کے متعلق بھی چند باتیں آپ سے کرونگا (نئی سطر) باقی خیریت ہے ۔۔۔ میرا شکریہ پونچایئے۔ علاوہ ازیں تارا چند صاحب کی خدمت میں ۔۔۔ والسلام (آخری سطر) محمد اقبال

سرگزشت فوق مین درج شدہ متن میں بہت زیادہ ترامیم کی گئی ہیں ۔۔۔ نوازشنامہ مجھے ۔۔۔ لاہور گیا (' ہوا حذف) تھا ۔۔۔ کشمیری میگزین دیکھتا ہوں اسمیں جو کامیابی ۔۔۔ مبارک باد دیتا ہوں ۔۔۔ آپ جموں کے راستے (کشمیر) جائیں ۔۔۔ مین ابھی کچھ عرصہ تک آپ کے لئے کچھ نہ لکھ سکونگا کیونکہ (ہم تن حذف) قانونی کتب کی طرف متوجہ ہون ۔ (نئی سطر) ۔۔۔ انشاءاللہ نومبر میں لاہور آکر مستقل طور پر کام شروع کرونگا اسوقت آپ سے خوب خوب ملاقاتیں ہوا کریں گی جیسے کبھی کبھی پہلے ہوا کرتی تھیں اور میں کشمیری میگزین کی ترقی اشاعت کے لئے بھی چند باتیں آپ سے کرونگا باقی خیریت ہے ۔ (نئی سطر) الہٰ یار صاحب جوگی کی خدمت میں میرا شکریہ پونچایئے علاوہ ازیں تارا چند صاحب (تارا) (حلوائے سوہن فروش دہلی دروازہ) کی خدمت میں ۔ والسلام (نئی سطر) از شہر سیالکوٹ ۔۔۔ محمد اقبال ۔۔۔ (آخری سطر) ۲۹ اگست ۱۹۰۸

(۳۰)

سرگزشتِ فوق میں شامل مکتوب نمبر ۸۹ محررہ ۱۱ مئی ۱۹۰۹ء کا متن یوں درج ہے ۔۔۔ ". ایک اور کارڈ بھی آیا ہے ۔ مہربانی کر کے اس کی تعمیل بھی ۔۔۔ غلام محمد ڈار متصل گھنٹہ گھر گجرانوالہ کے نام ارسال کردیں اگر علیحدہ شایع نہوا ہو تو ان کو جواب لکھ دیں یہ صاحب آپ کے میگزین کے خریدار ہیں ۔ (نئی سطر) راقم محمد اقبال (آنریری جنرل سیکرٹری انجمن کشمیری مسلمانان لاہور) ۔۔۔ (آخری سطر) ۔۔۔ ۱۱ مئی ۱۹۰۹ء (۳۱)۔

خط کی عکسی نقل کے مطابق یہ عبارت اس طرح درج ہے ۔۔۔ ڈیئر فوق ۔ مرزا فضل احمد ۔۔۔ ایک اور کارڈ آیا ہے ۔ مہربانی کر کے اس ('کی حذف) تعمیل بھی کریں ۔۔۔ بند کا پیاں (اگر وہ علیحدہ شایع ہوا ہو) مندرجہ ذیل پتے پر ارسال کردیں ۔ (نئی سطر) غلام محمد ڈار متصل گھنٹہ گھر ۔ گجرانوالہ ۔ یہ صاحب آپ کے خریدار ہیں ۔ اگر علیحدہ شایع نہوا ہو تو ان کو جواب دیں ۔ (نئی سطر) راقم محمد اقبال (آخری سطر) ۱۱ مئی ۹۰ء۔

انوارِ اقبال کے متن میں یہ اغلاط ہیں ۔ " .. ڈیئر فوق ۔۔۔ مرزا فضل احمد ۔۔۔ اس کی تعمیل بھی کریں ۔۔۔ مندرجہ ذیل پتے پر ارسال کردیں (نئی سطر) غلام محمد ڈار متصل گھنٹہ گھر ۔ گجرانوالہ ۔۔۔ اگر علیحدہ شائع نہ ہوا ہو تو ان کو جواب دے دیں (۳۲)۔

سرگزشت فوقؔ میں شامل مکتوب نمبر ۹۲ محررہ ۱۲ دسمبر ۱۵ء کا متن اسطرح درج ہے ۔۔۔ " (پہلی سطر)

ڈیر فوق اسلام علیکم۔(دوسری سطر) آپ کا کارڈ ابھی ملا ہے(متصل) بھلا آپ کو آنے کی کیونکر ممانعت ہے سکتی ہے۔۔۔شیرانوالہ دروازہ ہے۔۔۔بلا تکلف تشریف لایئے۔۔۔۲۱ دسمبر کا کشمیری نہیں ملا اور نہ ہی آپ کی تازہ کتاب وجدانی نشتر نظر سے گزری ہے۔۔(آخری سطر) لاہور ۲۱ دسمبر 1915ء۔۔۔"(۳۳)

انوارِ اقبال میں بھی معمولی ردوبدل کے ساتھ یہی صورت ہے۔۔۔۔(پہلی سطر) ڈیر فوق۔(دوسری سطر) اسلام علیکم۔آپ کا کارڈ ابھی ملا ہے۔(متصل) بھلا آپ کو کیونکر آنے کی ممانعت ہو سکتی ہے میں نے اس خیال سے لکھا تھا کہ آپ معروف آدمی ہیں اس لئے آنے۔۔۔کشمیری اور وجدانی نشتر(آخری سطر) لاہور ۱۲ سمبر 1915ء۔۔۔۔(۳۴)

خطوطِ غلطی کے مطابق صحیح متن یوں درج ہے۔۔۔"(پہلی سطر) ڈیر فوق۔السلام علیکم۔آپ کا کارڈ ابھی ملا ہے۔(دوسری سطر) بھلا آپ کو کیونکر آنے کی ممانعت ہو سکتی ہے میںنے اس خیال سے لکھا تھا کہ آپ مصروف آدمی ہیں آنے میں۔۔۔شیرانوالے دروازہ سے دور ہے۔۔۔بلا تکلف تشریف لائیں۔(نئی سطر) ۲۱ دسمبر کا کشمیری اور وجدانی نشتر میری نظر سے نہیں گذرے۔۔۔(آخری سطر) لاہور ۲۱ دسمبر ۱۵ء

سرگزشتِ فوق میں شامل مکتوب نمبر ۹۷ محررہ ۶ مارچ ۱۹۱۷ء کا متن اسطرح درج ہے۔۔۔"(پہلی سطر) ڈیر فوق السلام علیکم (دوسری سطر) آپ کا دستی خط مل گیا ہے۔(متصل) منشی قمر الدین۔۔۔(نئی سطر) اس سے پیشتر میں اس شخص پر مقدمہ دائر کرنے کو تھا۔۔۔میری اجازت کے بغیر شائع کر دیا تھا۔ اب یہ سب معاملہ میں نے حذف) مولوی احمد دین۔۔۔کہ اگر کوئی شخص میرا کلام میری اجازت کے بغیر چھاپے تو اس پر دعویٰ کر دیا جائے۔۔۔مجھے اس معاملہ کا۔۔۔نہ مینے حیدر آباد میں کسی کو۔۔۔نہ وہاں سے مجھے کسی نے کی ہے۔۔۔حیدر آباد میں تو مجھ سے۔۔۔(نئی سطر) اور وہ ہیچ۔۔۔روزی کے دھندوں ہی سے فرصت نہیں ملتی۔۔۔امید ہے کہ آپ قمر الدین صاحب کو اجازت نہ دینے سے ناراض نہ ہوں گے غالباً آپ کو حالات کا پہلے علم نہ تھا ورنہ آپ اُن کی سفارش نہ کرتے۔۔۔آپ کی فوقیت اب استقدر بلند ہو رہی ہے کہ نظر ہی سے غایب ہو گئی۔(آخری سطر)۔۔۔محمد اقبال۔۔۔۶ مارچ ۱۹۱۷ء(۳۵)

انوارِ اقبال میں متن یوں درج ہے(پہلی سطر) لاہور ۶ مارچ ۱۹۱۷ء(دوسری سطر) ڈیر فوق!(تیسری سطر) السلام علیکم۔آپ کا دستی خط مل گیا ہے۔(متصل) منشی قمر الدین جن کو آپ نے سفارشی خط دے کر بھیجا ہے وہ اس قابل نہیں کہ ان کو اجازت دی جائے۔ مجھے یہ بات گذشتہ تجربے سے۔۔۔پروا نہیں کرتے کہ شعر غلط چھپا ہے یا صحیح۔اس کے بعد اعتراض مجھ پر ہوتے ہیں اور لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان نظموں کو میں نے شائع کیا ہے۔(نئی سطر) اس سے پیشتر میں اس شخص پر مقدمہ دائر کرنے کو تھا مگر مولوی ظفر علی خان۔۔۔میری اجازت کے بغیر شائع کر دیا تھا۔اب یہ سب معاملہ("میں نے حذف) مولوی احمد دین۔۔۔اگر کوئی میرا کلام میری اجازت کے بغیر

چھاپے تو اس پر دعویٰ کر دیا جائے۔۔۔ نہیں گزرتے" مخبر دکن کے لئے شکر گزار ہوں مجھے اس معاملہ کا۔۔۔نہ میں نے حیدر آباد میں کسی کو۔۔۔ حیدر آباد میں تو مجھ سے۔۔۔(نئی سطر) اودھ پنچ (لکھنؤ) نے جو اعتراضات مجھ پر کئے ہیں ان کا مجھے علم نہیں۔۔۔روزی کے دھندوں ہی سے فرصت نہیں ملتی۔۔۔امید ہے کہ آپ قمر الدین صاحب کو اجازت نہ دینے سے ناراض نہ ہوں گے غالباً آپ کو اُن کے حالات کا پہلے علم نہ تھا ورنہ آپ اُن کی سفارش نہ کرتے۔(" مخلص محمد اقبالحذف)۔۔۔آپ کی" فوقیت اب اس قدر بلند ہو رہی ہے کہ نظر ہی سے غائب ہو گئی۔۔۔(آخری سطر) مخلص محمد اقبال۔۔۔(۳۶)

خط کی عکسی نقل کے مطابق صحیح متن اس طرح درج ہے۔۔۔" (پہلی سطر) لاہور۔ ۶ مارچ ۱۷ء (دوسری سطر) برفوق السلام علیکم۔ آپ کا خط دستی مل گیا ہے۔ (نئی سطر) منشی قمر الدین جنکو آپ نے سفارشی خط دیکر بھیجا ہے وہ اس قابل نہیں کہ ان کو اجازت دیجائے۔ مجھے یہ بات گذشتہ تجربے سے۔۔۔ اس بات کی مطلق پرواہ نہیں کرتے کہ شعر غلط چھپا ہے یا صحیح۔ اس کے بعد اعتراض مجھ پر ہوتے ہیں اور لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان نظموں کو مینے شائع کیا ہے۔ (متصل) اس سے پیشتر میں اس شخص پر سوٹ دائر کرنے کو تھا مگر مولوی ظفر علیخان کے کہنے سے باز رہا۔ اس نے اس سے پیشتر میری نظموں کو بغیر میری اجازت کے شائع کر لیا تھا اب یہ سب معاملہ مینے مولوی احمد دین وکیل کے سپرد کیا ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر اجازت چھاپے تو اسپر دعویٰ کیا جائے۔ (نئی سطر) اخباروں میں جو کچھ شائع ہوا ہے اسے مینے پڑھا ہے۔ مگر سب اخبار میری نظر سے نہیں گذرتے مخبر دکن کے لیے شکر گذار ہوں مجھے اس معاملے کا مطلق علم نہیں نہ مینے حیدر آباد کسی کو لکھا ہے نہ وہاں سے مجھے کسینے لکھا ہے۔۔۔ حیدر آباد میں مجھ سے بہتر آدمی موجود ہوں گے۔ (متصل) اودھ پنچ نے جو اعتراضات مجھ پر کیئے ہیں ان کا مجھے علم نہیں۔ وہ پرچہ تلاش کرنا چاہیے ممکن ہے۔۔۔ لکھنؤ والے۔۔۔ زباندانی کا اظہار یا مضمون آفرینی نہیں نہ مینے آج تک اپنے آپ کو شاعر سمجھا ہے۔ حقیقت میں فن شاعری اسقدر دقیق اور۔۔۔ انسان اسپر حاوی نہیں ہو سکتا۔ پھر میں کیونکر کامیاب ہو سکتا ہوں جسے روزی کے دھندے سے فرصت ہی نہیں ملتی۔ میرا مقصود گاہ گاہ نظم لکھنے سے صرف۔۔۔ مسلمانوں تک

پونچادوں

امید کہ آپ میرے اجازت نہ دینے سے ناراض نہ ہوں گے غالباً آپ کو پہلے حالات منشی قمر الدین کے معلوم نہ تھے جب آپ نے سفارشی خط لکھا۔ (نئی سطر) مخلص محمد اقبال (آخری سطر) کسی روز ضرور ملیئے۔ آپ کی فوقیت اسقدر بلند ہوئی کہ نظر سے غایب ہوگی۔ محمد اقبال

سرگزشت فوق میں شامل مکتوب نمبر ۹۴ محررہ ۸ جون ۱۹۱۷ء کا متن اسطرح درج ہے۔۔۔" (پہلی سطر) ڈیئر فوق! (دوسری سطر) السلام علیکم۔ آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ مختلف مضامین لکھہ کر آپ نے (" مسلمانوں پراو حذف) اُن کے لٹریچر پر احسان کیا ہے۔۔۔ ایک ایسا موضوع ہے۔۔۔ ضرورت ہے۔ (متصل) یہ رسالہ

رہنمائے کشمیر۔۔۔ افسوس ہے کہ میں آج تک کشمیر کی سیر نہیں کر سکا۔ اسال ممکن ہے۔۔۔ کھنچ لے جائے۔۔۔ یقین تھا کہ اصل (صحیح لفظ نہیں پڑھا گیا) اسلام۔۔۔(نئی سطر) ممکن ہے کے۔۔۔ ارسال ہوگی۔۔۔ بہی قریب اختتام ہے۔۔۔(آخری سطر) ۸ جون ۱۹۱۷ء۔۔۔(۳۷)

خط کا عکسی نقل کے مطابق متن کی صحیح عبارت یوں ہے۔۔۔"(پہلی سطر) لاہور ۸ جون ۱۷ء (دوسری سطر) ڈیر فوق السلام علیکم (نئی سطر) آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ کشمیر اور اہل کشمیر پر مختلف کتابیں لکھکر آپ نے مسلمانوں پر اور اُن کے لٹریچر پر احسان کیا ہے۔۔۔ ایک ایسا مضمون ہے جسپر جہاں تک مجھے معلوم ہے، آپ نے اب تک کچھ نہیں لکھا۔۔۔(نئی سطر) رسالہ رہنمائے کشمیر جو۔۔۔ نہایت مفید اور دلچسپ ہے۔۔۔ اور مجھے یقین۔۔۔ افسوس ہے میں نے آج تک کشمیر کی سیر نہیں کی لیکن۔۔۔ آپ کا رسالہ مجھے بہی اُدہر کھینچے۔ (نئی سطر) اسرار خودی کی کوئی کاپی اب موجود نہیں۔ مدت ہوئی پہلی ایڈیشن جسکی تعداد بہت نہی ختم ہوگئی میںنے ارادۃً کم تعداد میں چھپوائی تھی، کیونکہ مجھے یقین تھا کہ عربی اسلام ہندوستان میں۔۔۔ اسواسطے اس کے۔۔۔ کو دلچسپی ہوگی۔ ممکن ہے کہ دوسری ایڈیشن شایع ہو۔ ایسا ہوا تو سب سے پہلے ایک کاپی آپ کی خدمت میں مرسل ہوگی۔۔۔ قریب الاختتام ہے۔ والسلام (آخری سطر) مخلص محمد اقبال، لاہور

انوارِ اقبال کا متن سوائے اختلاف املا کے تقریباً درست ہے۔۔۔"(پہلی سطر) لاہور ۸ جون ۱۷ء (دوسری سطر) ڈیر فوق (نئی سطر) السلام علیکم۔ آپ کا خط۔۔۔ ایک ایسا مضمون ہے جس پر جہاں تک مجھے معلوم ہے، آپ نے اب تک کچھ نہیں لکھا۔۔۔(نئی سطر) رسالہ رہنمائے کشمیر۔۔۔ افسوس ہے کہ میں نے آج تک۔۔۔ اسرار خودی کی کوئی کاپی۔۔۔ مدت ہوئی پہلا ایڈیشن جس کی تعداد بہت نہ تھی ختم ہوگئی۔ میں نے ارادۃً کم تعداد میں چھپوائی تھی، کیونکہ مجھے یقین تھا کہ عربی اسلام ہندوستان میں ایک فراموش شدہ چیز ہے اس واسطے اس کے مضمون سے بہت کم لوگوں کو دلچسپی ہوگی۔ ممکن ہے کہ دوسری ایڈیشن شائع ہو۔ ایسا ہوا تو سب سے پہلے ایک ۔۔۔(آخری سطر) مخلص محمد اقبال لاہور"(۳۸)

سرگزشت فوق میں شامل مکتوب نمبر ۱۰۴ (بلا تاریخ مرقوم)۔۔۔ مگر ابھی پونچا نہیں۔۔۔ حکیم برہم کہتے ہیں کہ۔۔۔ سے شکریہ ادا کریں۔۔۔"مخزن۔۔۔"لفافہ پر نوٹ: سرگزشت فوق میں خط کا یہ حصہ، جو انوارِ اقبال اور کلیاتِ مکاتیب اقبال کے متن شامل ہے، حواشی میں مکتوب نمبر '۱۰۳' کے تحت درج ہے اور ایک علیحدہ مکتوب کی حیثیت سے شمارہ کیا گیا ہے۔(۳۹)

عکس کے مطابق صحیح متن یوں ہے کل گورکھپور سے حکیم برہم کا خط آیا تھا۔ انہوں نے مجھے ۸۔ کا۔۔۔ مگر ابھی پونچا نہیں۔۔۔ حکیم برہم لکھتے ہیں کہ۔۔۔ آپکا۔۔۔ قبال۔۔۔ عبدالقادر صاحب کرینگے کیونکہ انھوں نے یہ کام اپنے ذمہ لیا ہوا ہے۔۔۔ شکریہ ادا کردیں۔۔۔ میں اسکے قائل نہیں۔۔۔ جلال اچھا ہے۔۔۔ ایڈیٹر مخزن

کریگے۔۔۔(آخری سطر) اقبال

انوار اقبال اور کلیاتِ مکاتیب اقبال میں درج متن اسطرح ہے" ۔۔۔،،کل گورکھپور سے حکیم برہم کا خط آیا تھا۔ انہوں نے مجھے ۸۔ کا ۔۔۔ مگر ابھی پہنچا نہیں ۔۔۔ حکیم برہم کہتے ہیں کہ۔۔۔ سے شکریہ ادا کردیں ۔۔۔ میں اس کے قابل نہیں ۔۔۔ جلال اچھا ہے ۔۔۔ ایڈیٹر"مخزن" کریں گے ۔۔۔(نئی سطور("لفافہ پرنوٹ: (نئی سطر) علی گڑھ منتھلی کا آخری نمبر ضرور دیکھئے۔اس میں حسرت موہانی نے ایک نہایت بزدلانہ حملہ آپ پرکیا ہے۔ (آخری سطر) اقبال۔۔۔(۴۰)

سر گزشت فوق میں شامل مکتوب نمبر ۹۶ محررہ ۱۶ دسمبر ۱۹۱۸ء کا متن اس طرح درج ہے ۔۔۔ معہ ملفوف ۔۔۔ ہے۔ (متصل) رائل ایشائنگ سوسائٹی بنگال کے ۔۔۔ میں بھی ہوں ۔۔۔ (نئی سطر) رسالہ نظام کا اجراء ۔۔۔ طریقت ہی کو ۔۔۔ محمد دین صاحب (رسالہ) (صوفی (پنڈی بہاالدین) آپ سے ۔۔۔ کارواں ۔۔۔ کچھ لکھونگا ۔۔(آخری سطر) ۱۶ دسمبر ۱۹۱۸ء ۔۔۔ محمد اقبال لاہور ۔۔۔۔۔۔(۴۱)

جبکہ انوار اقبال میں یوں درج ہے ۔۔۔(پہلی سطر) ذیرفوق (دوسری سطر) السلام علیکم (متصل) آپ کا خط مع ملفوف اخبار ملگیا ہے جس کے لئے شکریہ ہے ۔۔۔ (متصل) رائل ایشائنگ سوسائٹی بنگال (جرنل) کے ۔۔۔ کارواں ۔۔۔ (۴۲)

عکسی نقل کے مطابق درست عبارت اس طرح درج ہے ۔۔۔ (پہلی سطر) ذیرفوق ۔۔۔ السلام علیکم (دوسری سطر) آپ کا خط مع ملفوف اخبار ملگیا ہے جسکے لیے شکریہ ہے۔ (نئی سطر) رائل ایشائنگ سوسائٹی بنگال کے بعض نمبر ۔۔۔ لائبریری میں بھی ہیں۔ آپ کسی روز جا کر خود دیکھیں ۔ رسالہ نظام کا اجراء مبارک ہو۔ میرے خیال میں تو آپ طریقت کو ہی فروغ دیتے تو ۔۔۔ محمد دین صاحب صوفی آپ سے ۔۔۔ انشاءاللہ کچھ لکھوں گا۔ (آخری سطر) محمد اقبال لاہور ۔۔۔ ۱۶ دسمبر ۱۸ء ۔۔۔

سر گزشتِ فوق میں شامل مکتوب نمبر ۹۵ محررہ ۲۸ دسمبر ۱۹۱۸ء کا متن یہ ہے ۔۔۔ جس میں اودھ پنچ (لکھنؤ) کا ایک صفحہ ملفوف تھا۔ میں لاہور میں ہوں سردی کی وجہ سے کہیں باہر نہیں گیا ۔۔۔ اسمیں ۔۔۔ اور جسقدر اعتراض ہیں ۔۔۔ بار بار چھاپتے ہیں اور ۔۔۔ کم ازکم مجھے پروف ہی ۔۔۔ میرے پاس کچھ نہیں (۴۳)

خط کا عکسی نقل کے مطابق صحیح متن یہ ہے ۔۔۔ آپ کا خط مل گیا ہے جسمیں اودہ پنچ کا ایک صفحہ ملفوف ۔۔ سردی کی وجہ سے بھی باہر نہیں گیا ۔۔ اس میں بہت سی خامیاں ۔۔۔ اور جسقدر اعتراض ہیں ۔۔۔ بار بار چھاپتے ہیں اور ۔۔۔ کم ازکم مجھے پروف ہی ۔۔۔ میرے پاس کچھ نہیں

متینِ انوارِ اقبال میں یوں درج ہے ۔۔۔"جس میں اودھ پنچ کا اک صفحہ ملفوف تھا۔ میں لاہور میں ہوں سردی کی وجہ سے کہیں باہر نہیں گیا ۔۔۔ اس میں ۔۔۔ اور جس قدر اعتراض ہیں ۔۔۔ بار بار چھاپتے ہیں اور

۔۔ کم از کم مجھے پروف ہی۔۔۔ میرے پاس کچھ نہیں (۴۴)۔

مکتوب محررہ ۲۵ فروری ۱۹۱۹ء کا متن سر گزشتِ فوق یوں درج کیا گیا ہے" ۔۔۔ مجھے بھی ارسال کیجئے جو میں نے ۔۔ نظام ۔۔۔ شایع کرنے کے لیے بھیجی تھی ۔۔۔ (آخری سطر) ۲۵ فروری ۱۹۱۹ء ۔۔ (۳۵) ۔۔۔

درست متن عکسی نقل کے مطابق یہ ہے ۔۔۔ ایک کاپی اس نظم کی مجھے بھی ارسال کیجئے جو میں نے آپ کو نظام میں شایع کرنے کے لئے بھیجی تھی ۔۔۔ مخلص محمد اقبال از لاہور (آخری سطر) ۲۵ فروری ۱۹ء ۔۔۔

انوار اقبال میں اس طرح درج ہے ۔۔۔ مجھے بھی ارسال کیجئے جو میں نے آپ کو نظام میں شائع کرنے کے لئے بھیجی تھی ۔۔ مخلص محمد اقبال از حذف) لاہور ۔۔۔ (۴۶)

مکتوب محررہ ۱۲ اکتوبر ۱۹۲۰ سر گزشتِ فوق ۔۔۔ ملا ہے جسکے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ آپ نے تاریخ حریت اسلام بھی لکھی ہے ۔۔ اس کا اجر ادا تعالیٰ کی درگاہ سے ملے گا (نئی سطر) محمد اقبال (آخضری سطر) لاہور ۱۲ اکتوبر ۱۹۲۰ع" (۴۷) ۔۔۔

عکسی نقل کے مطابق درست متن یہ ہے ۔۔۔ ملا ہے جسکے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ آپ نے تاریخ حریت اسلام (۲) بھی لکھی ہے ۔۔۔ اس کا اجر خدا تعالیٰ کی درگاہ سے ملے گا ۔۔۔ محمد اقبال لاہور (آخری سطر) ۱۲ اکتوبر ۲۰ء

انوار اقبال اور کلیاتِ مکاتیب اقبال میں یہ متن درج ہے "ملا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ آپ نے تاریخ حریت اسلام بھی لکھی ہے ۔۔۔ (نئی سطر) محمد اقبال لاہور (آخری سطر) ۱۲ اکتوبر ۲۰ء ۔۔۔ (۴۸) ۔۔۔

انوارِ اقبال اور کلیات مکاتیب اقبال میں یہ متن درج ہے" ۔۔۔ ملا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں ۔ مجھے یہ معلوم کر کے خوشیہوئی کہ آپ نے تاریخ حریت اسلام بھی لکھی ہے ۔۔۔ (نئی سطر) محمد اقبال لاہور (آخری سطر) ۱۲ اکتوبر ۲۰ء ۔۔۔ " (۴۸)

مکتوب محررہ ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ء سر گزشتِ فوق میں اسطرح درج ہے ۔۔۔ "(پہلی سطر) ڈیئر فوق صاحب السلام علیکم ۔۔۔ خط ابھی ملا ہے ۔ آپ کا مصائب کا حال سن کر ۔۔۔ مولوی عبداللہ غزنویؒ حدیث کا درس ۔۔۔ یہہ کہہ کر ۔۔۔ اپنے مصائب کو بھی ۔۔۔ فارسی مجموعے میں شامل ہوگی ۔۔۔ پنڈت شیو نرائن ۔۔۔ سوشیالوجیکل ریویو ۔۔۔ یہہ ترجمہ چوہدری محمد حسین صاحب ۔۔ شایع کریں مجھے کوئی اعتراض نہیں البتہ چودھری ۔۔ تامل نہوگا ۔۔۔ مسلم اوٹ لک ۔۔۔ میری طرز رہائش مشرقی ہے آپ جب چاہیں شوق سے تشریف لا سکتے ہیں ۔ ("السلام ۔ حذف) (آخری سطر) لاہور ۱۹ نومبر ۱۹۲۲ء محمد اقبال (۴۹)

خط کی عکسی نقل کے مطابق درست متن یوں ہے۔۔۔(پہلی سطر) لاہور ۱۹ دسمبر ۲۲ء(دوسری سطر) ڈیر فوق صاحب السلام علیکم (نئی سطر) آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ آپ کے مصائب کا حال سنکر بہت افسوس ہوا اللہ تعالیٰ صبر جمیل عطا فرمائے۔ مولوی عبداللہ غزنوی حدیث کا درس۔۔ مخاطب کر کے کہا (متصل) "ما برضائے او رراضی ہستیم بیائید کہ کار خود بکنیم" (متصل) یہ کہہ کر پھر درس۔۔۔ اپنے مصائب کو بھی خدا تعالیٰ کے قریب۔۔۔ (نئی سطر) شباب کشمیر ضرور لکھیے۔۔۔ مینے بھی ایک نظم اس مضمون پر لکھی ہے جو عنقریب فارسی مجموعے میں شایع ہوگی۔ افسوس ہے کہ مجھے تاریخ کشمیر سے۔۔۔ ممکن ہے پنڈت شیو نرائن آپ کی مدد کرسکیں۔۔۔ انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا۔۔۔ جسکا نتیجہ آخر کار۔۔۔ لندن کے سوشیالاجیکل ریویو میں شایع ہوا تھا۔۔۔ شایع کیا ہے۔۔۔ یہ ترجمہ چوہدری محمد حسین صاحب ایم۔اے سیکریٹری نواب سر ذوالفقار علیخاں صاحب۔۔۔ اگر آپ چھاپنا چاہیں تو بڑی خوشی سے پمفلٹ فارم میں شایع کریں مجھے کوئی اعتراض نہیں البتہ چوہدری صاحب سے بھی۔۔۔ وہ ایک آدہ روز تک سیالکوٹ۔۔۔ واپس آئینگے۔۔۔ ان کو اجازت دینے میں مجھے یقین ہے تامل نہو گا۔۔۔ مسلم آؤٹ لک میں چھپا تھا۔۔۔ میری طرز رہائش مشرقی ہے آپ شوق سے تشریف لاسکتے ہیں۔۔۔ والسلام (آخری سطر) محمد اقبال

انوار اقبال اور کلیات مکاتیب اقبال۔۔۔ (پہلی سطر) لاہور ۱۹ دسمبر ۲۲ء (دوسری سطر) ڈیر فوق صاحب السلام علیکم۔ (نئی سطر) کا خط ابھی ملا ہے۔ آپ کے مصائب کا حال سن کر بہت افسوس ہوا اللہ تعالیٰ صبر جمیل عطا فرمائے۔۔۔ مولوی عبداللہ غزنوی ("رج حذف) آج حدیث کا درس۔۔۔ کے کہا (نئی سطر)" مابرضائے اور راضی۔۔۔" (نئی سطر) یہ کہہ کر پھر درس۔۔۔ شباب کشمیر ضرور لکھیے۔۔۔ میں نے بھی ایک نظم اس مضمون پر لکھی ہے جو عنقریب فارسی مجموعے میں شائع ہوگی۔ افسوس ہے کہ مجھے تاریخ کشمیر۔۔۔ انگریزی زبان میں لکھا گیا تھا یعنی ۱۹۰۸ء میں جب ترکی میں انقلاب ہو رہا تھا جس کا نتیجہ آخر کار۔۔ چودھری محمد حسین صاحب ایم۔اے سکریٹری نواب سر ذوالفقار علی صاحب۔۔۔ اگر آپ چھاپنا چاہیں۔۔۔ پمفلٹ فارم میں شائع کریں مجھے کوئی اعتراض نہیں البتہ چودھری صاحب سے بھی اجازت لے لیں تو بہتر ہے۔ وہ ایک آدھ روز تک سیالکوٹ جانے والے ہیں وہاں سے جنوری کے شروع میں واپس آئیں گے۔ ان کو اجازت دینے میں مجھے یقین ہے تامل نہ ہوگا۔۔۔ میرا طرز رہائش مشرقی ہے آپ شوق سے۔۔۔ (آخری سطر) محمد اقبال (۵۰)

سر گزشت فوق میں شامل مکتوب نمبر ۱۰۰ محررہ ۴ مارچ ۱۹۲۳ء کا صحیح متن خط کی عکسی نقل کے مطابق یوں درج ہے"۔۔۔ جو نام لکھے ہیں ان میں سے۔۔۔ ان کا دیوان فارسی میں بہت ضخیم مینے خود دیکھا ہے۔ غالباً شاہجہاں یا عالمگیر کے عہد میں تھے۔ ٹیک چند نے بہار عجم میں جا بجا۔۔۔ فارسی کی سند میں لکھا ہے۔۔ جہاں تک مجھے یاد ہے۔۔۔ (آخری سطر) محمد اقبال لاہور ۴ مارچ ۲۳ء

انوار اقبال اور کلیاتِ مکاتیب اقبال میں درج متن اسطرح ہے۔۔نام لکھے ہیں۔۔میں نے خود دیکھا ہے۔ غالباً شاہ جہاں یا عالمگیر کے عہد میں۔۔ٹیک چند نے بہارِ عجم میں۔۔فارسی کی سند میں لکھا ہے۔۔ جہاں تک مجھے یاد ہے۔۔۔(نئی سطر) محمد اقبال لاہور (آخری سطر) ۴مارچ ۲۳ء۔۔۔(۵۱)

سرگزشت فوق میں شامل مکتوب نمبر ۱۰۱ محررہ ۳۰ جون ۱۹۲۴ء کا متن۔۔ "(نئی سطر) آپ کا خط ابھی ملا۔۔خدا تعالٰی کے۔۔۔ مجھے دوزخ میں۔۔۔ تو یہ بالکل۔۔۔ کیونکہ لاہور آجکل دوزخ سے کم نہیں۔(متصل) باقی خیریت ہے۔۔مزاج بخیر ہوگا۔۔۔(۵۲)

خط کا عکسی نقل کے مطابق اس طرح درج ہے۔۔۔" (پہلی سطر) ذیرفوق صاحب السلام علیکم (نئی سطر) آپ کا خط ابھی ملا ہے۔ الحمدللہ کہ تا حال ہر طرح خدا تعالٰی کے فضل و کرم۔۔۔خواب میں مجھے دوزخ میں دیکھا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے کیونکہ آج کل لاہور دوزخ سے کم نہیں (نئی سطر) باقی خیریت ہے۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔ (آخری سطر) مخلص محمد اقبال لاہور ۳۰ جون ۲۴ء

انوار اقبال میں اس طرح درج ہے۔۔۔(پہلی سطر) ذیرفوق صاحب (نئی سطر) السلام علیکم (متصل) آپ کا خط۔۔۔ الحمدللہ کہ تا حال ہر طرح خدا تعالٰی کے۔۔۔ تو یہ بلکل صحیح ہے۔۔کیونکہ آج کل لاہور دوزخ سے کم نہیں۔(متصل) باقی خیریت ہے۔۔۔(آخری سطر) مخلص محمد اقبال لاہور ۳۰ جون ۱۹۲۴ء۔۔۔(۵۳)

کلیاتِ مکاتیب اقبال میں یہ متن اس طرح درج کیا گیا ہے۔۔۔ (پہلی سطر) ذیرفوق ("صاحب" حذف) السلام علیکم۔(نئی سطر) آپ کا خط۔۔الحمدللہ کہ تا حال ہر طرح خدا تعالٰی کے۔۔۔یہ تو بالکل صحیح ہے۔۔۔کیونکہ آج کل لاہور دوزخ سے کم نہیں۔ (متصل) باقی خیریت ہے۔۔۔(آخری سطر) مخلص محمد اقبال لاہور ۳۰ جون ۱۹۲۴ء۔۔۔(۵۴)

سرگزشت فوق میں شامل مکتوب محررہ ۵ مئی ۱۹۲۶ء کا متن۔۔۔ذخیرۃ الملوک (مصنفہ امیر کبیر سید علی ھمدانی کے دیکھنے کا میں بھی مشتاق ہوں۔کوئی شخص۔۔۔اُردو ("زبان حذف) میں کر رہا ہے۔۔۔(آخری سطر) ۵ مئی ۱۹۲۶ء۔۔۔محمد اقبال (۵۵)

خط کا عکسی نقل کے مطابق اسطرح درج ہے۔۔۔ذیرفوق۔اودھ پنچ کا مضمون "بہاران لکھنو کے جواب میں ہے۔ مجھے پہلے سے خیال تھا کہ اسکا جواب لکھا جائے گا۔ذخیرۃ الملوک کے دیکھنے کا میں بھی مشتاق ہوں۔۔ترجمہ اُردو زبان میں۔۔۔۵ مئی ۲۶ محمد اقبال"

انوار اقبال اور کلیاتِ مکاتیب اقبال میں یہ متن درج ہے۔۔۔ذیرفوق (دوسری سطر) اودھ پنچ کا مضمون "بہاران لکھنؤ کے۔۔مجھے پہلے سے خیال تھا کہ اس کا جواب لکھا جائے گا۔۔۔ذخیرۃ الملوک کے دیکھنے کا میں بھی مشتاق۔۔۔(آخری سطر) ۵ مئی ۱۹۲۶ء۔۔۔(۵۶)

انوار اقبال میں شامل مکتوب محررہ ۳۰ اپریل ۱۹۲۹ء (سرگزشت فوق میں یہ خط شامل نہیں ہے) کا متن۔۔۔" (پہلی سطر) لاہور ۳۰ اپریل ۲۹ء (دوسری سطر) ڈیر فوق صاحب (نئی سطر) السلام علیکم (نئی سطر) اخبار انقلاب میں۔۔۔خبر پڑھ کر۔۔۔خدا تعالیٰ مرحومہ کو۔۔۔مسلمان کے لئے تسلیم کے سوا ("اور حذف) کوئی راہ نہیں اور یہی راہ انسب واولیٰ ہے۔۔۔(۵۷)

خط کی عکسی نقل کے مطابق درست متن اسطرح درج ہے۔۔۔" (پہلی سطر) لاہور ۳۰ اپریل ۲۹ء (دوسری سطر) ڈیر فوق صاحب۔ السلام علیکم (نئی سطر) اخبار انقلاب میں آپ کی اہلیہ کے انتقال کی خبر پڑھ کر بہت افسوس ہوا۔ خدا تعالیٰ مرحومہ کو جنت عطا فرمائے اور آپ کو صبر جمیل۔ تقدیر الٰہی سے کوئی چارہ نہیں۔ مسلمان کے لئے تسلیم کے سوا اور کوئی راہ نہیں اور یہی راہ انسب واولےٰ ہے۔ السلام۔ (آخری سطر) محمد اقبال

کلیات اقبال مکاتیب اقبال میں یہ متن اسطرح درج کیا گیا ہے۔۔۔" (پہلی سطر) لاہور ۳۰ اپریل ۲۹ء (دوسری سطر) ڈیر فوق صاحب السلام علیکم (نئی سطر) اخبار انقلاب میں۔۔۔خبر پڑھ کر۔۔۔خدا تعالیٰ مرحومہ کو۔ مسلمان کے لئے تسلیم کے سوا (ور حذف) کوئی راہ نہیں اور یہی راہ نسب واولیٰ ہے۔۔۔(۵۷)

حوالہ جات:

(۱) آل احمد سرور، اقبال اور ان کا فلسفہ، ص،۱۱۹۔

(۲) عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں، ص،۱۷۴

(۳) برنی سید مظفر حسین، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص،۱۷۰۔

(۴) فوق، محمد الدین، سرگزشتِ فوق (قلمی)، ص،۹۳۔

(۵) رفیع الدین ہاشمی، خطوطِ اقبال، ص،۳۶۔

(۶) عطاء اللہ الشیخ، اقبال نامہ، حصہ دوم، ص ۲۶۵۔

(۷) رفیع الدین ہاشمی، خطوطِ اقبال، ص۷۶۔

(۸) رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص۔ ص ۴۷۔۲۴۶۔

(۹) نقوش، لاہور، مکاتیب نمبر، حصہ دوم (۱۹۵۷ء)، ص، ۲۷۳۔

(۱۰) بشیر احمد ڈار، انوار اقبال، ص ۵۲۔

(۱۱) صابر کلوروی، اشاریہ مکاتیب اقبال، ص۹۰۔

(۱۲) برنی سید مظفر حسین، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص ۱۲۴۔

(۱۳) رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، ص، ۲۴۳۔

(۱۴) محمد عبداللہ قریشی، روح مکاتیب اقبال، ص۷۸۔

(۱۵) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص ۵۵۔
(۱۶) افتخار احمد، اقبالیات محمد الدین فوق، ص ۷۸۔
(۱۵) بشیر احمد ڈار، ایضاً۔ص ۵۵۔
(۱۶) افتخار احمد، اقبالیات محمد الدین فوق، ص، ۱۸۳۔
(۱۷) سر گزشتِ فوق (قلمی) غیر مطبوعہ، مکتوب نمبر ۹۰، ص، ۴۶۔
(۱۹) کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اول، ص ۱۷۰۔
(۲۰) افتخار احمد، اقبالیات محمد الدین فوق (غیر مطبوعہ)، ص، ۲۴۰۔
(۲۱) سر گزشت فوق، (قلمی) غیر مطبوعہ، مکتوب نمبر ۹۷، مکتوب نمبر ۹۷۔ص، ۴۸۔
(۲۲) نقوش، اقبال نمبر ۲، شمارہ ۱۲۳ (دسمبر ۱۹۷۷ء)، ص، ۲۷۳۔
(۲۳) فوق محمد الدین، سرگزشتِ فوق ایضاً، ص، ۵۱۔
(۲۴) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۲۷۔
(۲۵) محمد عبداللہ قریشی، تذکار، ص ۲۳۱۔
(۲۶) برنی سید مظفر حسین، کلیات مکاتیب اقبال، جلد سول، ص ۶۱۔
(۲۷) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۵۲/ برنی سید مظفر حسین، کلیات مکاتیب اقبال، جلد ۱، ص، ۱۲۴۔
(۲۸) کشمیری میگزین، اپریل ۱۹۰۶ء، ص، ۴۶۔
(۲۹) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۵۳۔
(۳۰) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۴۰،
(۳۱) ایضاً، ص، ۴۶۔
(۳۲) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۵۵۔
(۳۳) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۴۶۔
(۳۴) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص ۶۰
۳۵) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۴۸۔
(۳۶) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۶۳۔
۳۷) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۶۳۔
۳۸) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۶۵۔
۳) فوق، محمد الدین، ایضاً، ص، ۶۷۔

(۴۰) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۶۷۔

(۴۱) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۴۸۔

(۴۲) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۶۶۔

(۴۳) فوق، محمد الدین، ایضاً، ص، ۴۷۔۴۸۔

(۴۴) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص ۱۴۰۔

(۴۵) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۴۹۔

(۴۶) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص،

(۴۷) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۵۰۔

(۴۸) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۶۹۔

(۴۹) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۶۹

(۵۰) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۷۱۔

(۵۱) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص/۳/۷، سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص ۳۲۹۔

(۵۲) فوق، محمد الدین: ایضاً، ص، ۵۰۔

(۵۳) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص، ۷۴۔

(۵۴) سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص، ۵۲۰۔

(۵۵) فوق، محمد الدین، ایضاً، ص، ۵۰۔

(۵۶) فوق، محمد الدین، ایضاً/۵/۷، سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص، ۶۳۱۔

(۵۷) بشیر احمد ڈار، ایضاً، ص ۷۵۔

(۵۸) سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم، ص، ۶۱۔

کتابیات:

(۱) آل احمد سرور، اقبال اور ان کا فلسفہ، لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۷۷ء۔

(۲) افتخار احمد، اقبالیات محمد الدین فوق، (مقالہ برائے ایم فل) اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی۔

(۳) سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، دہلی، اردو اکادمی، طبع اول ۱۹۹۱ء۔

(۴) سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، دہلی، اردو اکادمی، طبع اول، ۱۹۹۱ء۔

(۵) سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، جلد سوم ۔۔ دہلی ۔۔۔ اردو اکادمی، طبع اول ۱۹۹۳ء۔

(۶) بشیر احمد ڈار، انوارِ اقبال، کراچی، اقبال اکادمی پاکستان، مارچ ۱۹۶۷ء۔

(۷) رفیع الدین ہاشمی، خطوطِ اقبال، لاہور، مکتبہ خیابان ادیب، ۱۹۷۶ء۔

(۸) رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، نومبر ۱۹۸۲ء۔

(۹) صابر کلوروی، اشاریہ مکاتیب اقبال، لاہور اقبال اکادمی، پاکستان جنوری، ۱۹۸۴۔

(۱۰) عبداللہ چغتائی، اقبال کی صحبت میں، لاہور، مجلس ترقی ادب، نومبر، ۱۹۷۷ء۔

(۱۱) عطاءاللہ شیخ، اقبال نامہ، حصہ دوم، لاہو، لاہور، شیخ محمد اشرف تاجر کتب کشمیری بازار، ۱۹۵۱ء۔

(۱۲) فوق، محمد الدین، سر گزشتِ فوق، (قلمی)، غیر مطبوعہ، مکتوب نمبر، ۹۰۔

(۱۳) محمد عبداللہ قریشی، روح مکاتیب اقبال، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، نومبر ۱۹۷۷ء۔

(۱۴) محمد عبداللہ قریشی، مذکار، لاہور بزم اقبال، جنوری، ۱۹۸۸ء۔

●○●○●○

ڈاکٹر شیراز*

سامراجیت وملوکیت پر اقبال کی تنقید: ایک تحقیقی مطالعہ☆

سامراجیت "سام راج" سے ماخوذ ہے جو ہندی زبان کا لفظ ہے اور شہنشاہی نظامِ حکومت، نوآبادیات اور ماتحت سلطنتیں رکھنے کی منصوبہ بندی کے مفہوم میں مستعمل ہے۔ "قاموس مترادفات" میں "استعمار"، "نوآبادیاتی نظامِ حکومت اور "شہنشاہیت" اس کے مترادفات کے طور پر دیے گئے ہیں۔

میں "سامراجیت" کے لیے امپیریل ازم اور کالونیزم کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ آکسفورڈ ایڈوانس لرنرڈ کشنری کے مطابق:

The policy of extending a country's power and relation or influence in the world through political military forces"2

سید عظیم "سامراجیت" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"یوں تو امپیریل ازم کی اصطلاح انگریزی زبان میں 1948 میں استعمال ہوئی جب نپولین سوم کے زمانے میں فرانس نے فتوحات کیں۔ اردو میں یہ لفظ دوسری جنگِ عظیم کے بعد امریکہ کی ننگی جارحانہ پالیسیوں کے خلاف استعمال ہوا۔ اس لیے "امپیریل ازم کو اردو میں "سام راج" یعنی "سام ن راج" یعنی "انکل سام (امریکہ) کا راج" کہتے ہیں۔ آج کل بہر حال یہ لفظ ہر غیر ملکی تسلط کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی بھی خطے کے مظلوم عوام کو محکوم بنانے کے لیے ہو۔ (۳)

مختصر لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ سامراجیت یا شہنشاہیت وہ تدبیر یا عمل ہے جس کے ذریعے سے ایک ملک دوسرے ملک یا علاقے پر اپنا تسلط قائم کرتا ہے۔ اس قسم کی برتری فوجی طاقت کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے تا کہ معاشی اور سیاسی فوائد حاصل کیے جاسکیں۔ اس سیاسی عمل کو کشور کشائی بھی کہا جاتا ہے۔ اس قسم کی وسعت حاصل کرنے والی حکومتیں جو سمندر پار علاقوں پر قبضہ کرتی ہیں۔ ان کے طرزِ حکومت کو "کالونیزم یا نوآبادیاتی نظام" کہا جاتا ہے۔ اس قسم کا تسلط حاصل کرنے والی حکومتیں اپنی برآمدات کے لیے نئے ذرائع، سستے محنت کش اور کم قیمت خام مال بھی حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ دور دراز ملکوں کی حکومتیں فوجی برتری اور دنیا کی بڑی طاقتوں میں شمار کیے جانے کے

* انگریزی، ایم۔5/2 اسٹیل ٹاؤن، کراچی۔
☆ بعد شکریہ، الماس، جلد نمبر 15، 2013۔

لیے بھی کم زور ملکوں پر قبضہ کرتی ہیں۔ بڑی بڑی سلطنتوں کے عروج وزوال (مثلاً ایران، بازنطینیہ، روم، برطانیہ، نازی جرمنی) دنیا کی تاریخ کے صفحات میں بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ شہنشاہیت یا نوآبادیات اکثر جنگوں، کشور کشائی اور تہذیبوں کے سبب ہونے کا سبب بنتی ہے۔ (۴)

روم اور بازنطینی سلطنتوں میں سامراجیت کو عروج حاصل تھا۔ مغرب میں جدید قومی ریاستیں اور نئی نئی دریافتیں اور ایجادات "سامراجیت" کا باعث بنیں۔ یورپی دنیا میں عالمی جنگیں خام مال کے سستے حصول اور تجارتی منڈیوں کی تلاش میں یورپی ممالک کے ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کی کوششوں سے واقع ہوئیں۔ کشاف تنقیدی اصطلاحات سیاسیات میں درج ہے" یورپی اقوام نے اپنے آپ کو اعلیٰ وارفع قرار دے کر پسماندہ اقوام کو زیر کر لیا۔ ہسپانیوں اور پرتگالیوں نے تجارتی سلطنتیں قائم کیں لیکن ان تمام اقوام کی سامراجیت پر تجارت کا رنگ غالب تھا۔ (۵)

دوسرے لفظوں میں "سامراجیت" دراصل سرمایہ دارانہ نظام کا عروج ہے۔ جب ملک کی بھاگ دوڑ مٹھی بھر سرمایہ داروں کے ہاتھ میں آتی ہے تو ان کا مقصد رعایا کی فلاح و بہبود کے لیے کام کرنا نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ دولت کا حصول ہوتا ہے۔ اس وجہ سے سرمایہ کم سے کم افراد کے ہاتھوں تک محدود ہو جاتا ہے اور یہ بڑے بڑے سرمایہ دار بڑے بڑے کارخانوں اور مشینوں کے بل بوتے پر اپنی پیداوار کو بڑھا کر اجارہ داریاں (i) قائم کر لیتے ہیں اور یوں باہمی مقابلہ ختم کر کے اپنا مال من چاہی قیمتوں پر فروخت کرتے ہیں۔ اس طرح سرمایہ داروں کو دگنا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اپنا مال بہت مہنگا فروخت کرتے ہیں اور دوسرا یہ کہ مشینوں پر کام کی وجہ سے مزدوروں کی کم تعداد درکار ہوتی ہے، اس لیے مزدوروں کی اکثریت بے روزگار ہو جاتی ہے اور مزدور بے روزگاری کے خوف سے بہت کم اجرت پر زیادہ سے زیادہ کام کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

آخر کار ایسے حالات پیدا ہو جاتے ہیں کہ مال بیچنے کے لیے ملکی منڈیاں کم پڑ جاتی ہیں اور پھر یہ گروہ اپنا مال فروخت کرنے کے لیے نئی منڈیوں کی تلاش میں نکلتے ہیں۔ چناں چہ سستا خام مال خریدنے اور مہنگی چیزیں فروخت کرنے کے لیے نئی منڈیوں کی تلاش میں ان کی لڑائیاں شروع ہو جاتی ہیں اور بقول اقبال دنیا" جنگ زرگری" کی لپیٹ میں آجاتی ہے۔ نئی منڈیوں کے حصول کے لیے نوآبادیات قائم کرنا، ممالک پر زبردستی قبضہ کرنا، قوموں کو غلام بنانا اور اس طرح ان کی معیشت و معاشرت پر اثر انداز ہونا سامراجی حکومت کا طرہ امتیاز ہوتا ہے۔ لینن نے سامراجی حکومتوں کے پانچ بڑے خواص بیان کیے ہیں۔ اول: پیداوار اور سرمایہ چند ہاتھوں میں مرتکز ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے نئی اجارہ داریاں قائم ہوتی ہیں، جو قوموں کی معاشی زندگی میں فیصلہ کن کردار ادا کرتی ہیں۔ دوم: بینک کا سرمایہ صنعتی سرمائے میں ضم ہو کر مالیاتی سرمائے کو جنم دیتا ہے۔ سوم: سرمائے کی برآمد جو جنس کی برآمد سے مختلف ہے اہمیت حاصل کر لیتی ہے۔ چہارم: سرمایہ داروں کے عالمی گروہ پیدا ہوتے ہیں جو آپس میں دنیا کا بٹوارہ

کر لیتے ہیں۔ پنجم: بڑی بڑی سرمایہ دار طاقتوں کے درمیان دنیا کے خطوں کی تقسیم مکمل ہو جاتی ہے۔(۶)

سامراجی حکومتیں اپنے تجارتی مقاصد کے تحت دوسرے ملکوں پر زبردستی قبضہ جما لیتی ہیں تا کہ منڈیوں میں اپنی اجارہ داری بلا روک ٹوک قائم کر سکیں۔ سرمایہ دار ممالک اپنی نوآبادیات سے خام مال انتہائی سستی قیمتوں پر حاصل کرتے ہیں اور بسا اوقات مفت ہی چھین لیتے ہیں۔ جب کہ اپنی مصنوعات انتہائی مہنگے داموں فروخت کرتے ہیں۔ ایسی ہی منڈیوں کے حصول کے لیے ان سامراجیوں کی آپس کی لڑائیوں دنیا میں تباہ کن جنگوں کا باعث بنی ہیں، جن کی وجہ سے انسان کیڑے مکوڑوں کی طرح سرمایہ داروں کی ہوس زر کی بھینٹ چڑھے۔ شیر جنگ کے الفاظ میں:

> "زمانہ قدیم سے یورپی ملکوں کا یہ دستور رہا ہے کہ اپنی نوآبادیات میں اور پسماندہ ملکوں میں اپنی ٹلی اور مہمل قسم کی لیکن بھڑک والی مصنوعات کو سونے اور چاندی کے بھاؤ بیچ کر اور وہاں کی بیش بہا چیزوں کو اونے پونے داموں پر اور بسا اوقات زبردستی ہتھیا کر مفت ہی حاصل کر کے اپنا الو سیدھا کرتے رہتے ہیں۔ رفتہ رفتہ طاقت ور ملکوں نے غیر ملکی بڑے بڑے علاقوں پر اور وہاں کی آبادی پر اپنا دخل جمانا شروع کیا اور ان کے حاکم بن بیٹھے۔ برطانیہ کی یہ ڈینگ کہ اس کی سلطنت میں سورج غروب نہیں ہوتا، اس کی لٹیری حرکتوں اور تباہ کاریوں کی وسعت کا پتا دیتی ہے۔(۷)

ہندوستان میں سامراجی نظام ایسٹ انڈیا کمپنی کی یلغار سے قائم ہوا۔ سنہ 1600ء میں انگریز تاجروں کے روپ میں داخل ہوئے۔ اس وقت مغلیہ سلطنت کے پاؤں ہندوستان میں جم چکے تھے۔ 1612ع میں جہاں گیر کی اجازت سے کمپنی نے سورت، احمد آباد اور بمبئی میں چند کارخانے بنائے اور مدراس کے راجا سے اجازت لے کر مدراس میں ایک قلعہ تعمیر کیا جس کا نام "سینٹ جارج" رکھا۔(۸) انگریزوں نے تیزی سے اپنی تجارتی کوٹھیاں تعمیر کر لیں اور مال کی حفاظت کے بہانے فوج رکھنی شروع کر دی۔ آہستہ آہستہ ان کا عمل دخل اور اثر و رسوخ برصغیر کی سیاست و معاشرت اور معیشت میں بڑھنے لگا۔ یہاں تک کہ عالم گیر کے دور میں مغل سلطنت عروج کے بعد زوال کی طرف گام زن ہونے لگی۔ عالم گیر کے نااہل جانشینوں کی وجہ سے ملک رفتہ رفتہ سامراجی ریشہ دوانیوں کا شکار ہوتا چلا گیا۔

اٹھارویں صدی میں انگریز تاجروں نے ملکیت زمین حاصل کر کے بادشاہ فرخ سیر کے باپ شہزادہ عظیم الشان ابن عالم گیر سے، جو کہ ان دنوں بنگالہ کا صوبے دار اور روپے روپے کا ضرورت مند تھا کلکتہ اور اسکے مضافات میں زمین خرید لی اور ہندوستان کے سب سے زیادہ خوش حال حصے پر تسلط حاصل کر لیا۔(۹) واضح رہے کہ اٹھارویں صدی عیسوی میں ہندوستان کے تمام اخراجات بنگال کے محاصل سے چلتے تھے۔ بنگال پر قبضے سے ہندوستان کی اقتصادی شہ رگ انگریزوں کے قبضے میں آ گئی(۱۰) 1715ع میں کمپنی کے تاجروں نے اپنا ایک ایلچی تحفے دے کر فرخ سیر بادشاہ دہلی کے دربار میں بھیجا جس کے ایک ماہر ڈاکٹر ہملٹن بھی تھا۔ فرخ سیر ان دنوں ایک ایسی بیماری میں

جتلا تھا جس نے ہندوستان کے حکیموں کو ناچار کر دیا تھا۔ اس بیماری کی وجہ سے بادشاہ کی شادی جو کہ راجا جودھ پور کی لڑکی سے طے ہوئی تھی، ملتوی ہوگئی تھی۔ ہملٹن نے بادشاہ کا علاج کیا اور اس کے انعام میں کمپنی کے تاجروں کی اجناس کا محصول معاف کرالیا اور حفاظتی غرض سے قلعے تعمیر کرانے اور فوج رکھنے کی اجازت حاصل کرلی۔ چناں چہ انگریزوں نے فورٹ ولیم قلعہ تعمیر کیا اور اپنی زمین داری کو وسعت دی۔(۱۱) 1957ع ہی سے انگریز اتنے طاقت ور ہو چکے تھے کہ انہوں نے جنگ پلاسی میں سراج الدولہ شکست دی، 1760ء میں میر جعفر کی اینٹ سے اینٹ بجائی، 1764ع کی بکسر کی جنگ میں میر قاسم، شجاع الدولہ والئی اودھ اور شہ عالم کی متحدہ فوج کو منتشر کر دیا اور یوں بنگال پر مکمل تسلط حاصل کرلیا۔ بنگال ہی سے انہیں ایسے ذرائع میسر آئے جن کے زور پر ہندوستان کو کسی بھی وقت تسخیر کیا جاسکتا تھا۔(۱۲)

اٹھارویں صدی میں ہندوستان کے واقعات بتاتے ہیں کہ ہندوستان مکمل طور پر برطانوی سام راج کے چنگل میں پھنس چکا تھا۔ انگریزوں کے مغربی حریف پرتگالی، ولندیزی اور فرانسیسی شکست سے دو چار ہو کر ان کے لیے ہندوستان کا تجارتی میدان خالی کر چکے تھے اور مغل سلطنت کی مرکزیت کے خاتمے نے انگریزوں کے لیے سنہری مواقع فراہم کر دیے تھے۔ تاہم سلطان حیدر علی اور ٹیپو سلطان جیسے لوگ آزادی کے لیے میدان میں اترے مگر کامیاب نہ ہو سکے۔ حتیٰ کہ 1857ء کی جنگ حصول آزادی کے لیے آخری مزاحمت ثابت ہوئی اور اس کے ناکام ہونے کے بعد ہندوستان عسکری، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی طور پر بھی انگریزوں کے سامنے سرنگوں ہوگیا۔

انگریز تاجروں کے روپ میں ہندوستان میں داخل ہوئے اور اپنی مکاریوں اور چال بازیوں سے اس سرزمین کے مالک و مختار بن گئے۔ ان کا حکومت کرنے کا انداز غوری اور مغل فاتحوں کی طرح نہیں تھا جنہوں نے اس ملک کو فتح کرنے کے بعد اپنا ملک بنالیا تھا اور یہاں کی تہذیب و معاشرت کو ملیامیٹ کرنے کے بجائے آپس کے میل جول سے ایک نیا مشترکہ رنگ عطا کیا تھا۔ انہوں نے زندگی جتنے بھی عیش و آرام میں گزاری ہو، وہ نہ تو ہندوستان کی دولت کو ملک سے باہر لے کر گئے اور نہ ہی رعایا کا استحصال کیا۔ جب کہ انگریزوں کو اس ملک کی تہذیب و ثقافت سے کوئی دل چسپی نہیں تھی۔ ان کے لیے اگر کوئی کشش تھی تو وہ یہاں کی بے پناہ دولت، معدنیات کے ذخائر، سستے مزدور اور اپنی اشیا کے فروخت کے لیے ایک عظیم الشان منڈی تھی۔ چناں چہ انہوں نے اس کے حصول کے لیے فتنہ پردازیوں اور جبر و تشدد کی حکومت کو وطیرہ بنایا جس کا تجربہ آئرلینڈ پر قبضے کے بعد کر چکے تھے۔ رفتہ رفتہ انھوں نے مذہبی معاملات میں بھی مداخلت شروع کر دی، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان کی قوموں کو عیسائی بنالیا جائے تو وہ آزادی کے لیے جدوجہد نہیں کریں گے بلکہ برطانوی حکومت کے وفادار ہو کر رہیں گے۔

اقبال نے جس دور میں آنکھ کھولی وہ دور انگریز سامراجیت کے عروج کا دور تھا۔ ہندوستان کی معاشرت و معیشت تباہ ہو رہی تھی۔ ایک طرف انگریز تاجر ہندوستان کی دولت کو دونوں ہاتھوں سے لوٹ رہے تھے تو دوسری

طرف انگریزی تہذیب وثقافت ہندوستان کی عوام کو سبز باغ دکھا رہی تھی۔ اقبال اپنی طالب علمی کے دور سے ان تمام حالات پر گہری نظر رکھے ہوئے تھے۔ ان کی خواہش تھی کہ وہ اس تہذیب و معاشرت کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں جو اپنے علم وفن کا پرچار اس شدت سے کر رہی تھی۔ چناں چہ انہوں نے 1905ء میں انگلستان کے لیے رختِ سفر باندھا مگر یورپ میں مختصر قیام کے دوران ہی انہوں نے یہ اندازہ لگا لیا کہ مغربی تہذیب، جس کی بنیاد مادیت اور سرمایہ داری پر ہے۔ خود اپنے دامن میں اپنی تباہی کے لامحدود امکانات رکھتی ہے، کیوں کہ سرمایہ دار ممالک ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کے لیے تیزی سے تیاریوں میں مصروف ہیں اور سرمایہ داری کا یہ روز افزوں سیلاب سامراجی قوتوں کو نئی منڈیاں قائم کرنے کے لیے، غیر سرمایہ دار اور پسماندہ ملکوں پر قبضے کی تحریک دے رہا ہے۔ اسی لیے انھوں نے اس آنے والی تباہی کی پیشن گوئی کر دی تھی جو آخر کار دو تباہ کن جنگوں کی صورت میں سامنے آئی:

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے — کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی — جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا (۱۳)

چناں چہ جب اقبال وطن لوٹے تو نہ صرف یہ کہ وہ مغرب کے اس انسانیت سوز طوفان سے پوری طرح باخبر ہو چکے تھے بلکہ ہندوستان کو مغربی سامراج کے چنگل سے آزاد کرانے کے لیے ایک واضح منشور بھی ترتیب دے چکے تھے اور اس بات کا اعلان انہوں نے اپنی ایک نظم "عبدالقادر کے نام" (ii) اور مارچ 1907ء میں والی نظم (iii) مشمولہ بانگ درا میں واضح طور پر کر دیا تھا۔ اسی لیے انہوں نے اپنی شعری ونثری صلاحیتوں کو برصغیر کی قوموں کو سامراج کے خلاف ذہنی وجسمانی طور پر لیس کرنے کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اقبال سامراجیت کے مذموم عزائم سے پوری طرح باخبر ہو چکے تھے۔ انہوں نے برصغیر کی قوموں کو خبردار کرتے ہوئے سرمایہ دارانہ تہذیب کے پروردہ ان سامراجی اونٹوں کو جن کے پیٹ ہندوستان کے سونے چاندی سے پھٹے جا رہے ہیں، ہندوستان سے بھگانے کا مشورہ دیا:

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر — فتنہ ہا در آستینِ اُو نگر
از فریبِ اُو اگر خواہی اماں — اشترانش را ز حوضِ خود براں
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد — وحدتِ اعرابیاں صد پارہ کرد (۱۴)

ترجمہ:

۱۔ تو جو فرنگی کے سحر سے بے خبر ہے اس کی آستین دیکھ کہ اس میں ہزاروں فتنے چھپے ہوئے ہیں۔

۲۔ اگر تو اس کے فریب سے امان چاہتا ہے تو اس کے اونٹوں کو اپنے حوض سے نکال دے۔

۳۔ اس کی چالوں نے ہر قوم کو بے بس کر کے رکھ دیا ہے اور عربوں کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔

انگریزوں کی حکومت اصل میں سوداگروں کی ملوکیت تھی۔ وہ ایک طرف تجارت سے منافع حاصل کر رہے تھے اور دوسری طرف بادشاہت کی بدولت عوام سے محصول حاصل کر کے اپنے خزانے بھر رہے تھے۔ اپنی ہوس زر کو مٹانے کے لیے انہوں نے ہر قسم کا ظلم روا رکھا۔ انہوں نے ہندوستان کی قوموں کا تہذیبی، معاشرتی اور مذہبی استحصال بھی کیا اور معاشی طور پر بھی انہیں تباہ حال کر دیا۔ وہ ہندوستان سے حاصل کیے ہوئے خام مال سے چیزیں بنا کر یہاں کی عوام کو مہنگے داموں فروخت کرتے۔ اقبال نے مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں انگریز سامراج کی ریشہ دوانیوں اور لوٹ کھسوٹ پر جو تنقید کی ہے اس سے سامراجی نظام سے ان کی شدید نفرت کا بہ خوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

آدمیت زار نالید از فرنگ — زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ
گرگے اندر پوستینِ برہ ء — ہر زماں اندر کمینِ برہ ء
در نگاہش آدمی آب و گل است — کاروانِ زندگی بے منزل است
شرعِ یورپ بے نزاعِ قیل و قال — برہ را کرد است بر گرگاں حلال
خود بہ دانی بادشاہی قاہری است — قاہری در عصرِ ما سوداگری است
آں جہاں بانے کہ ہم سوداگر است — بر زبانش خیر و اندر دل شر است
کشتن بے حرب و ضرب آئینِ اوست — مرگ ہا در گردشِ ماشینِ اوست
گوہرش تف دار و در لعلش رگ است — مشک ایں سوداگر از نافِ سگ است
تاجرانِ رنگ و بو بردند سود — ما خریداراں ہمہ کور و کبود
قالی از ابریشمِ تو ساختند — باز اورا پیشِ تو انداختند (۱۵)

ترجمہ:

۱۔ فرنگ کے ہاتھوں آدمیت بہت ہی نالاں اور جوش وجذبے سے عاری ہو چکی ہے۔

۲۔ وہ میمنے کی کھال میں ایک ایسا بھیڑیا ہے جو ہر لمحے میمنے کی گھات میں لگا ہوا ہے۔

۳۔ اس کی نگاہوں میں انسان محض ایک مٹی کا پتلا ہے اور زندگی کا قافلہ بے منزل چلا جا رہا ہے۔

۴۔ یورپ کی شرع نے کسی مقدمے اور دلیل کے بغیر میمنے کو بھیڑیوں کے لیے حلال کر دیا ہے۔

۵۔ تجھے معلوم ہے کہ بادشاہی قاہری ہے اور ہمارے زمانے میں قاہری نے سوداگری کا روپ دھار لیا ہے۔

۶۔ وہ حکمران جو سوداگر بھی ہے اس کی باتوں میں خیر ہے لیکن دل شر سے بھرا ہوا ہے۔

۷۔ بغیر جنگ کیے اور تلوار چلائے مار ڈالنا اس کا دستور ہے اور اس کی مشینوں کی گردش میں موت چھپی ہے۔

۸۔ اس کا موتی تھوک سے بنا ہے اور اس کے لعل میں نقص ہے اور اس سوداگر کی مشک ہرن کی بجائے کتیکی ناف

سے حاصل کی گئی ہے۔

۹۔ رنگ و بو کے لیے سوداگر نفع کما کر لئے گئے اور ہم خریدار بنے رہ گئے۔

۱۰۔ انھوں نے قالین تیری ریشم سے بنایا اور پھر تیرے ہی سامنے لا کر ڈال دیا یعنی تجھے ہی فروخت کر دیا۔

ہندوستان میں انگریز سامراج کے تسلط نے ہندوستان کی قوموں کو احساس کمتری میں مبتلا کر دیا تھا، جس کی وجہ سے ان میں غلامی کا احساس اس قدر بڑھ چکا تھا کہ وہ یورپ کے ہر اچھے برے کو بغیر کوئی تمیز کیے اخلاق کا معیار سمجھنے لگے تھے۔ جب کہ سامراجی حکومت نے انہیں بے کاری، عریانی، مے خواری اور افلاس کے علاوہ کچھ نہیں دیا۔ مغربی تہذیب سرمایہ داری اور مادیت پر استوار تھی۔ اس لیے وہ اس میں مذہب کے لیے بھی کوئی گنجائش موجود نہیں تھی۔ کیوں کہ مذہب غیر مادی ہے جس کا تعلق خالص انسانی جذبات و احساسات سے ہے۔ روحانیت کے انکار نے اس تہذیب کو الحاد کی جانب گام زن کر دیا تھا، جس میں مذہب کے مقابلے میں سرمایہ داری اہمیت اختیار کر گئی تھی۔ لہٰذا عبادت گاہوں کے بجائے بنکوں کی عظیم الشان عمارتیں تعمیر ہونے لگیں۔ مشینوں کے استعمال کے ساتھ انسان بھی مشین بن گیا اور محبت و مروت کے جذبات ختم ہوتے چلے گئے۔ سرمایہ داری کو فروغ حاصل ہونے لگا، عوام پستے چلے جا رہے تھے، اس کے باوجود سامراجی حکومت اپنے علم و حکمت، مساوات کا علم بردار قرار دے رہی تھی۔ اقبال نے بالِ جبریل کی ایک نظم لینن (خدا کے حضور میں) سامراج پر جو تنقید کی ہے، اسے آج کے تناظر میں دیکھا جائے تو اقبال کی بصیرت کو داد دینے کو جی چاہتا ہے سامراج نے دنیا پر جو اثرات مرتب کیے ہیں، ان میں روز و بروز اضافہ ہی ہوتا چلا گیا ہے۔ اس نظم سے درج ذیل شعر دیکھیے:

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے — حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائیٔ تعمیر میں، رونق میں، صفا میں — گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جوا ہے — سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت — پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیم مساوات
بے کاری عریانی و مے خواری و افلاس — کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کی فتوحات
وہ قوم ہے کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم — حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت — احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں — ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ — دنیا ہے تیری منتظر روزِ مکافات (۱۶)

اقبال کے نزدیک سامراجیت اور ملوکیت و آمریت ایک ہی نظام کے مختلف روپ ہیں۔ سامراجیت دراصل

☆ بشکریہ، الماس، جلد نمبر 16، 2014، ص 478-493۔

ملوکیت(Imperialism)وآمریت(Dictatorship)ہی کے رحم سے پیدا ہوتی ہے۔اس لیے سامراجیت، ملوکیت وآمریت کی تمام خصوصیات کی حامل ہوتی ہے۔ہندوستان میں سامراج برطانوی بادشاہت ہی کے روپ میں ظاہر ہوا تھا۔اقبال سامراجیت کی جڑیں اکھاڑنے کے خواہش مند ہیں۔یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ملوکیت کو از روئے اسلام حرام قرار دیا ہے۔ملوک یعنی بادشاہ نہ صرف یہ کہ دھوکے اور فریب سے لوگوں پر حکومت کر کے ان کا استحصال کرتے ہیں۔بلکہ اپنی طاقت و دولت کے زور پر انہیں غلام بنا لیتے ہیں۔اقبال نے ملوکیت کی غلامی سے اس فقر کی غلامی کو پسند کیا ہے جس کے دین میں ملوکیت حرام ہے:

غلام فقر آں گیتی پنا ہم　　　　که دینش ملوکیت حرام است

ترجمہ: میں دنیا کو پناہ دینے والے اس فقر کا غلام ہوں جس کے دین میں ملوکیت حرام ہے۔

ملوک اور آمر، اپنی طاقت و دولت سے، ہم درد اور دوست خریدتے ہیں۔عوام کا خون چوس کر اپنی عیاشیوں کے سامان پیدا کرتے ہیں۔اقبال نے جاوید نامہ میں ملوکیت پر تنقید کرتے ہوئے اسے ایک ایسی شہد کی مکھی قرار دیا ہے جو پھول سے رس نچوڑ کر لے جاتی ہے اور گرچہ پھول کی ظاہری شکل وصورت برقرار رہتی ہے مگر اس کی مٹھاس ختم ہو جاتی ہے۔ہندوستان میں برطانوی سامراج کے دور اور پھر سامراجی اثرات کے تحت وطنِ عزیز میں حکمرانوں کے طرزِ عمل کا جائزہ لیا جائے تو سامراجیت، بادشاہت، آمریت اور جمہوریت کی سرحدیں باہم ملی ہوئی نظر آتی ہیں۔آزادی کے بعد کوئی بھی دور رہا ہو سامراجیت کے جملہ خواص حکمران طبقے کے فکر و عمل میں نمایاں رہے ہیں۔انہوں نے بادشاہ کی طرح زندگی بسر کی ہے، ہر دور میں جاگیرداروں، وڈیروں ور سرمایہ داروں نے برسرِ اقتدار آ کر سامراجیت کی پیروی میں، اپنے ذاتی مفادات کی خاطر عوام کے حقوق کو پامال کی ہے۔عوام ایک طرف معاش کی چکی میں پستے رہے ہیں تو دوسری طرف ان کی دولت لوٹ کر غیر ممالک کے بینکوں میں بھی منتقل کی جاتی رہی ہے۔غرضے کہ چند خاندان پھلتے پھولتے رہے ہیں اور عوام زندگی کی بنیادی سہولتوں سے بھی محروم زندگی گزارنے پر مجبور رہے ہیں۔اقبال نے ملوکیت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہی اب تک ہماری جمہوریت پر بھی صادق آتا رہا ہے، کیوں کہ جمہوریت کے جس طرز کو ہم نے اپنایا ہے، وہ بھی سامراجیت اور ملوکیت ہی کے بطن سے پیدا شدہ ہے۔آگے بڑھنے سے پہلے ملوکیت سے متعلق یہ اشعار بھی دیکھتے چلیے:

ہم ملوکیت بدن را فربہی است　　　　سینۂ بے نور اُو از دل تہی است

مثل زنبورے کہ بر گل می چرد　　　　برگ را بگزارد و شہدش می برد(۱۸)

ترجمہ: ملوکیت بھی بدن کو موٹا کرتی ہے اور اس کے بے نور سینہ دل سے خالی ہوتا ہے۔۲۔اس کی مثال شہد کی مکھی کی سی ہے جو پھول کو چرتی ہے، پتوں کو چھوڑ دیتی ہے اور اس کا شہد لے جاتی ہے۔

دوسرے الفاظ میں یہ کہ ملوک صرف اپنی عیاشیوں کا سامان پیدا کرتا ہے، خود پھلتا پھولتا ہے۔، اپنے پیٹ پر

نظر رکھتا ہے اور عوام کے لیے اس کے سینے میں دل ہی نہیں ہوتا، یعنی کٹھور اور پتھر ہوتا ہے، ان کے دکھوں تکلیفوں سے بے نیاز ہوتا ہے، جیسے شہد کی مکھی پھولوں پھولوں کا رس نچوڑ کر لے جاتی ہے، اس طرح یہ بھی ملک وقوم کی دولت کے دونوں ہاتھوں سے لوٹتا ہے اور عوام کے لیے صرف مسائل چھوڑ دیتا ہے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ بعض لوگ اٹلی کے فاشسٹ مسولینی سے متعلق اقبال کی نظم سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ مسولینی کی فاشسیت کے حق میں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے کہیں اس کی حمایت نہیں کی۔ اگر مسولینی سے متعلق اقبال کی نظم کے مصرعوں کو غور سے پڑھا جائے تو یہ مسولینی کی حمایت میں نہیں بلکہ مسولینی کی زبان سے مغربی استعمار کی مذمت اور خود مسولینی کا اعتراف جرم ہے۔ مسولینی نے مغربی استعمار کو آئینہ دکھایا ہے کہ جس فاشسیت پر آج وہ ماتم کر رہا ہے اس کا راستہ ان ہی کا دکھایا ہوا ہے۔ اس غزل کا آخری شعر مسولینی کی فاشسیت سے متعلق اقبال کے مسلک کا کھل کر اظہار کر رہا ہے۔

پردہ تہذیب میں غارت گری، آدم کشی کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج (۱۹)

مسولینی کی فاشسیت کو اقبال نے غارت گری اور آدم کشی کہا ہے، بلکہ خود مسولینی کی زبان سے کہلوایا ہے۔ جس زمانے میں یہ نظم لکھی گئی مسولینی نے ابی سینا پر حملہ کر رکھا تھا۔ اس صورت میں اقبال جیسا شخص مسولینی کی حمایت کر بھی کیسے سکتا تھا؟۔ اقبال نے تو ان مسلمانوں کو بھی ہدف ملامت بنایا ہے جنہوں نے اسلامی تعلیمات کے برعکس ملوکانہ طرز حکومت کا چلن اختیار کیا۔

منزل و مقصودِ قرآں دیگر است　　رسم و آئین مسلماں دیگر است
خود طلسمِ قیصر و کسرا شکست　　خود سرِ تختِ ملوکیت نشست
تا نہالِ سلطنت قوت گرفت　　دین او نقش از ملوکیت گرفت
از ملوکیت نگہ گردد دگر　　عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر

ترجمہ: ا۔ قرآن کی منزل مقصود اور ہے جب کہ مسلمان کی منزل اور آئین اور ہے۔ ۲۔ اس نے خود کیسرو کسرا کو شکست دی اور پھر خود ہی تختِ ملوکیت پر بیٹھ گیا۔ ۳۔ جیسے جیسے مسلمانوں کی سلطنت کا درخت مضبوط ہوتا گیا ان کے دین نے ملوکیت کی روش اختیار کر لی۔ ملوکیت سے نگاہ کچھ اور ہو جاتی ہے، عقل و ہوش اور رسم وراہ اور ہو جاتی ہے۔

مسلمانوں کی جہاں بانیوں اور سلطنت کی توسیع کے لیے کشور کشائیوں پر اقبال سے زیادہ بے باک رائے شاید ہی کسی مسلم مفکر نے دی ہو۔ اگر چہ مسلمان جہاں بھی گئے عام طور پر انہوں نے توحید کا پیغام پہنچا کر معاشی و قومی مساوات کا درس دیا، نہ کہ سامراجیوں کی طرح نسلی وقومی تعصب پیدا کر لڑاؤ اور حکومت کرو کی روش اختیار کی، لیکن سامراجی عزائم نہ رکھنے کے باوجود یہ فتوحات اقبال کے نزدیک اسلام کا ہدف نہیں تھیں بلکہ اسلام کے اصل

مقاصد کے لیے نقصان دہ تھیں۔ اسرار خودی کے مترجم، ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک مکتوب نے مسلمانوں کی کشور کشائیوں کے بارے میں اپنا نکتہ نظر واضح کرتے ہوئے صاف صاف لکھا ہے کہ:

> مجھے اس حقیقت سے انکار نہیں کہ مسلمان بھی دوسری قوموں کی طرح جنگ کرتے رہے ہیں۔ انھوں نے بھی فتوحات کی ہیں۔ مجھے اس امر کا بھی اعتراف ہے کہ ان کے بعض قافلہ سالار ذاتی خواہشات کو دین و مذہب کے لباس میں جلوہ گر کرتے رہے ہیں، لیکن مجھے پوری طرح یقین ہے کہ کشور کشائی اور ملک گیری ابتداً اسلام کے حقیقی مقاصد میں داخل نہیں تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کو کشور کشائی میں جو کامیابی ہوئی، میرے نزدیک وہ اسلام کے مقاصد کے حق میں بے حد نقصان دہ تھی۔ اس طرح وہ جمہوری اور اقتصادی اصول نشوونما نہ پاسکے جن کا ذکر قرآن کریم اور احادیث نبوی ﷺ میں جا بجا آیا ہے۔ بے شک مسلمانوں نے ایک عظیم الشان سلطنت تو قائم کر لی، لیکن ساتھ ہی ان کے نصب العین پر غیر اسلامی رنگ چڑھ گیا۔ ۲۱

یہاں اس نکتے کی وضاحت بھی ناگزیر ہے کہ اقبال کے کچھ مفسرین نے انہیں سید جمال الدین افغانی کی پین اسلام ازم کا مبلغ قرار دیا ہے اور اس سے مراد جغرافیائی سرحدوں کی تفریق ختم کر کے ایک واحد اسلامی سلطنت کا قیام مراد لیا ہے۔ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے عالمی اتحاد سے مراد ایسا سیاسی اتحاد نہیں ہے جس میں سرحدوں کی تفریق ختم ہو جائے، بلکہ اس اتحاد کی بنا مادیت کے برعکس روحانیت پر ہے۔ تقسیم سے پہلے پنجاب کے ایک معروف سیاست دان سر تفضل حسین نے اپنی ایک تقریر میں سیاسی پین اسلام ازم کے ماضی اور حال میں وجود کی نفی کی تو اقبال نے ان کے موقف کی تائید کی اور واضح کیا کہ سید جمال الدین افغانی نے بھی کبھی ملت کے ایک سیاسی اتحاد کا خواب نہیں دیکھا تھا۔ (۲۲) پین اسلام ازم سے بھی دراصل اقبال کی مراد سامراجی عناصر سے پاک نظامِ سلطنت ہے۔ فرماتے ہیں:

> پین اسلام ازم سے اسلام کی عالم گیر سلطنت بہت مختلف ہے۔ اسلام ایک عالم گیر سلطنت کا یقیناً منتظر ہے، جو نسلی امتیازات سے بالاتر ہوگی اور جس میں شخصی اور مطلق العنان بادشاہوں اور سرمایہ داریوں کی گنجائش نہیں ہوگی۔ دنیا کا تجربہ خود ایسی سلطنت پیدا کر دے گا۔ غیر مسلموں کی نگاہ میں شاید یہ محض خواب ہو لیکن مسلمانوں کا یہ ایمان ہے۔ (۲۳)

اب رہی مغربی جمہوریت تو جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، اقبال کی نظر میں وہ ملوکیت ہی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ اگر کبھی غلاموں میں کچھ کے آثار پیدا ہو جائیں اور حکومت میں اپنی ترجمانی کا احساس بیدار ہونے لگے تو عیار حکمران انہیں خوش کرنے کے لئے آئین ساز مجلس قائم کر دیتے ہیں، لیکن ایسے اصولوں پر کہ صرف جاگیردار، وڈیرے اور سرمایہ دار ہی برسر اقتدار آسکیں۔ علامہ کی نگاہ میں ایسی جمہوریت سامراجی طاقتوں کا ایسا بہروپ ہے جو اپنے باطن میں ملوکیت سے زیادہ خطرناک ہے، کیوں کہ ملوکیت کا یہ بھیس ابلیس نے اپنے سامراجی گماشتوں کو

عوام کو فریب دینے کے لیے عطا کیا ہے۔ اقبال کی دو نظموں "خضرِ راہ" اور "ابلیس کی مجلس شوریٰ" سے یہ بالترتیب درج ذیل اشعار دیکھیے:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
(۲۴)

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس — جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو — ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام — چہرہ روشن اندروں چنگیز سے تاریک تر
(۲۵)

اس مغربی جمہوریت کے مقابلے میں اقبال اسلامی جمہوریت کی راہ دکھاتے ہیں۔ البتہ اس مقام پر ٹھہر کر اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی جمہوریت سے مراد ملائیت نہیں ہے۔ اقبال یہ ضرور سمجھتے ہیں کہ دین اور سیاست میں جدائی نہیں ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی ریاست میں علما حکمرانی کا کوئی خداداد حق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب محض یہ ہے کہ سیاسی نظریے کو چند اخلاقی اصولوں کے ماتحت ہونا چاہیے ورنہ اخلاقیت اور روحانیت سے عاری سیاست سامراجیت کا روپ دھار لیتی ہے جس وہ چنگیزیت بھی کہتے ہیں۔ انہوں نے اپنے مضمون "خلافتِ اسلامیہ" میں واضح کر دیا ہے کہ اسلامی جمہوریہ کی بنا ایک آزاد اور مطلق مساوات پر ہے، جس میں کوئی گروہ، کوئی ملک، کوئی زمین، افضل و ممتاز نہیں ہے۔ اسلام میں کسی مذہبی پیشوائی یا مشیخت کی گنجائش نہیں ہے (۲۶)۔ اقبال کس قسم کی جمہوریت کو اسلامی کہتے ہیں اس کی طویل بحث سے بچنے کے لیے اسی مضمون "خلافتِ اسلامیہ" سے درج ذیل اقتباس دیکھ لیجیے جو تمام مخلوقات میں افضل و اعلا مقام کے حامل رسول کریم ﷺ کے ارشاد مبارک پر مبنی ہے۔ ایک مرتبہ آپ ﷺ ممبر پر تشریف لائے اور مسلمانوں سے مخاطب ہو کر فرمایا:

> اے مسلمانوں اگر میں نے کبھی تم میں سے کسی کو اپنے ہاتھ سے مارا ہو تو یہ لو، میرا بدن آج تمہارے سامنے موجود ہے تم مجھے پیٹ لو، اگر تم میں سے کسی کو میرے ہاتھ سے کوئی نقصان یا ضرر پہنچا ہو تو تم اس نقصان کے بدلے آج مجھے نقصان پہنچا لو، اگر میرے ذمے کسی کا مال بہ طور قرض یا بہ طور امانت ہو تو آج میری تمام پونجی تمہارے سامنے حاضر ہے، ہر شخص کو اختیار ہے جو کچھ مجھ سے لینا ہے وہ لے لے۔ (۲۷)

یعنی اقبال کے نزدیک اسلام کی قائم کردہ، جمہوریت وہ ہے جس میں حاکم عوام کے سامنے جواب دہ ہو اور اپنے آپ کو ہر فرد کے سامنے احتساب کے لیے پیش کرنے پر تیار ہو۔ ایسی جمہوریت میں نہ تو کسی فرد کو عوام کا استحصال کرنے کی اجازت ہوتی ہے اور نہ ہی کسی مخصوص ٹولے کو یہ رعایت ملتی ہے کہ وہ انسانیت کو اپنی ہوسِ زر کی

بھینٹ چڑھ جاوے۔ ایسی سچی جمہوریت غلامی میں مبتلا کرنے کی بجائے حریت کی درس دیتی ہے۔ وہ ایسی ہی جمہوریت کی خواہش مند تھے۔ اب اسے خواہ کوئی بھی نام دے دیا جائے۔ یہاں اس بات کی بھی نفی خود بہ خود ہو جاتی ہے کہ اقبال ملحد اشتراکیت کے حامی تھے۔ سرمایہ داری پر تنقید اور عوام اور مزدوروں کی ہمدردی میں ان کی جتنی بھی نظمیں اور اشعار ہیں وہ دراصل اسلامی تعلیمات ہی کی روشنی میں سامراجیت کے ارتداد پر مبنی ہیں۔ اقبال نے متحدہ مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ بھی اسی لیے پیش کیا تھا تا کہ اس ریاست میں سامراجی عناصر کو جڑوں سے اکھاڑ کر پھینکا جا سکے۔ خطبہ "الٰہ آباد" میں فرماتے ہیں کہ متحدہ مسلم ریاست کا قیام:

اسلام کے لیے ایک موقع فراہم کرے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو جائے جو عربی شہنشاہیت نے اس پر ڈال دیے تھے اور اپنے قوانین، اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو حرکت میں لا کر ان کی اصل روح اور عصرِ جدید کی روح سے رابطہ قائم کر سکے۔ (۲۸)

مطلب یہ ہے کہ اقبال چاہتے تھے کہ ان کی متصورہ اسلامی ریاست میں اسلام کو عرب ملوکیت کے اثرات سے ہمیشہ کے لیے نجات حاصل ہو اور ایک مکمل معاشرتی مساوات قائم ہو جائے۔ بادشاہت اور سامراجیت کے دور میں جاگیردار، وڈیرے پھلتے پھولتے ہیں مگر عوام جن کے ٹیکسوں اور کمائی ہوئی دولت کو چھین کر یہ لٹیرے عیش کرتے ہیں، ہمیشہ پریشان حال رہتے ہیں لیکن علامہ کی مجوزہ ریاست ایسی ہوگی جس میں ایسے امکانات مکمل طور پر ختم ہو جائیں گے۔ اس مملکت میں ایسے لوگوں کی حکمرانی ہوگی جو دولت کو اپنے ذاتی فائدے کے بجائے عوام کی فلاح و بہبود کے لیے کام میں لائیں گے۔ ہم عام طور پر نصابی کتب میں علامہ کے تصور پاکستان کو صرف خطبہ "الٰہ آباد" کی دو چار سطور تک محدود سمجھتے ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اپنی مجوزہ ریاست کا ایک باقاعدہ نظام متعارف کرایا ہے۔ خطبہ "الٰہ آباد" کے ایک سال بعد کل ہند مسلم کانفرنس کے سالانہ اجلاس میں خطاب کرتے ہوئے اقبال نے جہاں مغرب کے سرمایادارانہ نظام کو رد کیا ہے وہیں اپنی مجوزہ ریاست کے معاشرتی نظام کو یوں متعارف کروایا ہے:

جہاں انسان کا معاشرتی رتبہ اس کی ذات، رنگ یا اس کی آمدنی کی مقدار سے نہیں بلکہ اس طرز زندگی سے جو وہ بسر کرتا ہے قائم کیا جاتا ہے۔ جہاں غریب امیروں پر ٹیکس عائد کرتے ہیں۔ جہاں انسانی معاشرہ شکم کی مساوات پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو، جہاں کوئی اچھوت بادشاہ کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہے، جہاں نجی ملکیت ایک امانت ہو اور جہاں سرمایا اکٹھا کرنے کی اجازت نہ ہو کہ وہ دولت پیدا کرنے والوں پر چھا جائے۔ تاہم آپ کے مذہب کا یہ اعلا تخیل مولویوں اور شریعت پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے۔ (۲۹)

غرض یہ کہ پاکستان اقبال کے تصور میں سامراجیت کے خلاف ایک مضبوط قلعہ تھا۔ انہوں نے سامراج اور سامراجی اندازِ فکر کو ہر مقام پر رد کیا ہے۔ حد تو یہ ہے کہ بسا اوقات غزل کے اعلیٰ اشعار کہتے کہتے بھی ان کا لاشعور

فرنگی سامراجیت کے منہ پر ایک آدھ طمانچہ ضرور رسید کر دیتا ہے۔ انہوں نے فرنگی سامراجیت کو جوئے خوں، ناپاک، بے ضمیر اور جانے کیا کیا کچھ کہا۔ اقبال کا تقریباً تمام ہی نثری اور شعری کلام فرنگی سامراجیت کی مذمت سے بھرا پڑا ہے۔ سامراج کے خلاف ان کا احتجاج آخری دم تک جاری رہا۔ ارمغان حجاز کے اردو اور فارسی دونوں حصوں میں ایسی نظمیں اور اشعار نظر آتے ہیں جن سے فرنگی سامراجیت سے اقبال کی شدید نفرت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ درج ذیل اشعار دیکھیے:

اللہ کو پا مردیٔ مومن پہ بھروسا — ابلیس کو یورپ کی مشینوں کا سہارا(۳۰)

یہ علم یہ حکمت یہ سیاست یہ تجارت — جو کچھ ہے وہ ہے فکر ملوکانہ کی ایجاد(۳۱)

چہ گویم رقص تو چوں است و چوں نیست — حشیش است ایں نشاط اندروں نیست

بہ تقلید فرنگی پائے کوبی — بہ رگہائے تو آں طغیان خون نیست(۳۲)

ترجمہ: میں کیا ہوں تیرا رقص کیسا ہے اور کیسا نہیں ہے؟ یہ بھنگ ہے باطنی سرور نہیں، کیوں نہ کہ تو فرنگی کی پیروی میں ناچ رہا ہے۔ اسی لیے تیری رگوں میں خون کا جوش نہیں ہے، یعنی حرارت ایمانی موجود نہیں ہے۔

سجودے آوری دارا و جم را — مکن اے بے خبر رسوا حرم را

میر پیش فرنگی حاجت خویش — ز طاق دل فرو ریزا ایں صنم را

ترجمہ: تو دارا اور جمشید کو سجدہ کرتا ہے۔ اے نادان احرم یعنی اسلام کو رسوا نہ کر، اپنی حاجت روائی کے لے فرنگی کے پاس نہ جا، اس بت کو دل کے طاقچے سے نیچے پھینک دے۔

اگر ایں آب و جاہے از فرنگ است — جبیں خود منہ جز بر در او

سریں را ہم بہ چوبش وہ کہ آخر — حقے دارد بہ خر پالاں گرِ آو(۳۴)

ترجمہ: اگر تیری یہ شان و شوکت اور جاہ و منصب انگریز کا دیا ہوا ہے تو پھر اس دروازے کے سوا کہیں اپنی پیشانی نہ رکھ اور اپنے چوتڑ بھی اسی کے ڈنڈے کے حوالے کر دے، کیوں کہ گدھے پر آخر اس کے پالان کسنے والے ہی کا حق ہوتا ہے۔

فرنگ آئین رزاقی بہ داند — با ایں بخشد از او وامی ستاند

بہ شیطان آں چناں روزی رساند — کہ یزداں اندر آں

میراں بماند(۳۵)

ترجمہ: انگریز رزاقی کا دستور جانتا ہے۔ وہ اس کو دیتا ہے تو اس سے واپس لے لیتا ہے۔ وہ شیطان کو اس طرح روزی پہنچاتا ہے کہ خدا اس کے بارے میں حیران رہ جاتا ہے۔

اقبال ہر فلسفہ خواہ وہ مرد مومن یا مرد قلندر ہو، تصور شاہین ہو، یا خودی و بے خودی کا نظریہ، فلسفہ سخت کوشی ہو یا

سامراجی اجتہاد دراصل سامراجی نظام کے خلاف موثر کردار کے تشکیلی عنصر کے طور پر سامنے آیا ہے اور اگر ان تمام فلسفوں کا بہ نظرِ غور مطالعہ کیا جائے تو یہ تمام سلسلے سامراجیت سے نفرت کے سلسلے میں باہم مربوط نظر آتے ہیں۔اس لیے یہ بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ بیسویں صدی میں اقبال واحد ایسے بابصیرت فلسفی کے روپ میں ظاہر ہوئے جو سامراجیت اور سامراجی فکر کے سب سے بڑے مخالف تھے۔

حوالے:

۱۔ وارث، سرہند، قاموس مترادفات، اردو سائنس بورڈ، لاہور، اگست 1986ء۔

۲۔ آکسفورڈ ایڈوانس لرنرز ڈکشنری ، کراچی آکسفورڈ یونیورسٹی پریس۔

۳۔ دی ورلڈ بک انسائیکلوپیڈیا، جلد ۱۰، لندن، سکیٹ فرز کمپنی،، 1994۔

۵۔ محمد صدیق قریشی،، مرتب کشاف اصطلاحات سیاسیات، حصہ اول، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، 1985، ص: ۳۲۷۔

۶۔ لینن سامراج، سرمایہ دارانہ نظام کی آخری منزل، ص146-125۔

۷۔ شیر جنگ، کارل مارکس اور اس کی تعلیمات، تخلیقات، لاہور 1999ع، ص 367۔

۸۔ رئیس احمد جعفری، بہادر شاہ ظفر اور ان کا عہد، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور 1969ع، ص 44۔

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ ایضاً، ص، 59۔

۱۱۔ ایضاً، ص 45۔

۱۲۔ انور رومان، اقبال اور مغربی استعمار، بزمِ اقبال، لاہور، مئی 1996، ص 18۔

۱۳۔ محمد اقبال، کلیات اقبال، (اردو) اقبال اوادی لاہور، اشاعت، 2004ع، ص 167۔

۱۴۔ ایضاً، (فارسی)، اشاعت چہارم، ستمبر 1981ع، ص 837۔

۱۵۔ ایضاً، ص 847-839۔

۱۶۔ ایضاً، (اردو)، ص 436-434۔

۱۷۔ ایضاً، (فارسی)، ص 972۔

۱۸۔ ایضاً، (ص، 652۔

۱۹۔ ایضاً، (اردو)، 662-661۔

۲۰۔ ایضاً، (فارسی)، ص 667-666۔

۲۱۔ غلام حسین ذوالفقار اقبال کا ذہنی و فکری ارتقاء، بزم اقبال، لاہور ، اکتوبر 1998،

ص 102-103۔

۲۲۔ عبدالسلام خورشید، سرگزشت اقبال، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، طبع اول، 1977ع، ص 435۔

۲۳۔ ایضاً، ص 436۔

۲۴۔ کلیات اقبال، (اردو)، ص 291۔

۲۵۔ ایضاً، ص 704۔

۲۶۔ محمد اقبال، خطبہ "خلافتِ اسلامیہ" مشمولہ، مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور، 1988، ص 128۔

۲۷۔ ایضاً، ص 128-129۔

۲۸۔ ایضاً، خطبہ "الہٰ آباد" مشمولہ، خطبات اقبال ترجمہ و حواشی، محمد جہاں گیر عالم، دائرہ معارف اقبال، فیصل آباد، نومبر 2004، 63۔

۲۹۔ ایضاً، "خطبہ لاہور"، ص 106۔

۳۰۔ کلیات اقبال، (اردو)، ص 714۔

۳۱۔ ایضاً، ص 722۔

۳۲۔ ایضاً، (فارسی)، ص 978۔

۳۳۔ ایضاً، ص 1021۔

۳۴۔ ایضاً، ص 1023۔

تعلیق:

i۔ اجارہ داری: سامراجی دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس دور میں اجارہ داریاں قائم ہوتی ہیں۔ اجارہ داریاں بڑے بڑے کاروباروں کے فروغ سے تشکیل پاتی ہیں، کیوں کہ جب بڑے بڑے کاروباروں کو فروغ ملتا ہے تو سرمایہ کم سے کم ہاتھوں میں محدود ہوتا چلا جاتا ہے۔ اجارہ داری ان چند سرمایہ داروں اور سرمایہ دار گروہوں کے آپس کے سمجھوتے کا نام ہے جن کے ہاتھوں میں کسی خاص جنس یا اجناس کی پیداوار ہوتی ہے۔ سرمایہ داروں کے لیے آپس کا یہ سمجھوتہ یا معاہدہ بڑا فائدہ مند ہوتا ہے کیوں کہ اس کے ذریعے وہ آپس کے مقابلے کو ختم کر کے اپنی اجناس کو من مانی قیمتوں پر فروخت کر سکتے ہیں۔ ایسا سمجھوتہ صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کسی ملک کی مکمل پیداوار کم سے کم ہاتھوں میں منتقل ہو جائے۔ سرمایہ داروں کے اس الحاق کی وجہ سے سرمایہ دار ملکوں میں پیداوار کا ایک بڑا حصہ چند بڑے بڑے کارخانہ داروں کے ہاتھوں میں چلا جاتا ہے اور چھوٹے کاروبار تباہ ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے وہ بڑے بڑے کارخانے جو بہت زیادہ تعداد میں کوئی جنس یا

اجناس پیدا کرتے ہیں معیشت پر راج کررہے ہیں۔ یہی بڑے کارخانے دار جب اجناس کی اتنی زیادہ مقدار پیدا کر لیتے ہیں جن کی کھپت اپنے ملک کی منڈیوں میں نہیں ہو پاتی تو یہ اجناس کی فروخت اور سستے خام مال کے حصول کے لیے نئی منڈیوں کی تلاش میں نکلتے ہیں اور دنیا کو اپنی جنگ زرگری کی لپیٹ میں لے لیتے ہیں۔

ii۔ سرشیخ عبدالقادر، بیرسٹرایٹ لا، علامہ اقبال کے دیرینہ رفیقوں میں سے تھے۔ لدھیانہ میں پیدا ہوئے۔ 1901ء میں انہوں نے اپنا مشہور ادبی رسالہ مخزن جاری کیا۔ یورپ کے قیام کے دوران جب اقبال نے شعر گوئی کا ارادہ ترک کیا تھا تو شیخ عبدالقادر ہی نے اصرار کیا کہ وہ شعر کہنا جاری رکھیں اور اس بارے میں سر آرنلڈ کے مطابق یہ فیصلہ کریں۔

مدیر مخزن سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہہ دے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاقِ سخن نہیں ہے

اسی دور کی یادگار ہے۔ اقبال کی پہلی نظم کوہ ہمالہ سے خطاب مخزن میں شائع ہوئی۔ اسی رسالے میں علامہ کی ایسی نظمیں بھی شائع ہوئیں، جنھیں بانگ درا کی اشاعت کے وقت متروک کردیا گیا یا ان میں ترمیم واضافہ کیا گیا۔ سرعبدالقادر نے بانگ درا کا دیباچہ بھی تحریر کیا جس میں اقبال کی شاعری کا پہلا بھرپور تعارف موجود ہے۔ یہاں جس نظم کا ذکر ہے اس کا پہلا شعر بہت مشہور ہے

اٹھ کہ پیدا ہوئی ظلمت افقِ خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اجالا کر دیں

iii۔ یہ وہی مشہور نظم ہے جس میں اقبال نے دیارِ مغرب میں رہنے والوں کو خبردار کیا ہے کہ خدا کی بستی کو اپنی زرگری کی دکان نہ سمجھیں۔ یہ نظم اقبال کی اہم نظموں میں سے ہے جس سے یورپ قیام کے دوران ان کے مشاہدے کی گہرائی اور فکری تبدیلی کا بہ خوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اس نظم کے ایک شعر میں اقبال نے واضح طور پر اپنے منشور کا اعلان کرتے ہوئے کہا ہے:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں
شرر فشاں ہوگی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہوگا

●○●○●○

ڈاکٹر محمد سفیان*

اقبال کے فلسفۂ خودی کی ماہیت

۱۹۰۵ء میں اقبال جب یورپ گئے تو کیمبرج میں پروفیسر میک ٹیگرٹ اور جیمس وارڈ کی نگرانی میں رومی، نطشے، فلطشے اور برگساں کے عقائد پر گہری نظر ڈالی تو آپ کو محسوس ہوا کہ ان مغربی مفکرین کے چند بنیادی خیالات رومی کے تصورات سے بڑی حد تک ملتے جلتے ہیں۔ نطشے بھی رومی کی طرح ارتقا، آزادی، خودی کی ترقی کے امکانات، ارادہ کی عظمت اور تعمیر کے لئے تخریب کو اہم تصور کرتا ہے۔ جبکہ برگساں حرکت کو حقیقت اور وجدان کو علم کا منبع قرار دیتے ہوئے رومی سے متفق نظر آتا ہے۔(۱)

اقبال نے اپنے اس وسیع مطالعے کے تناظر میں فلسفہ خودی کی بنیاد رکھی۔ اقبال کے نزدیک انسانی خودی کے تین مناصب ہوتے ہیں۔ ایک تو ماحول سے کشمکش کرنا، دوسرے مستقل تناؤ کی حالت کو برقرار رکھنا اور تیسرے مردِ کامل کی تکمیل کے لئے جد و جہد کرنا۔ ان تینوں مناصب کی انجام دہی کے لئے عشق، فقر، شجاعت، رواداری، کسبِ حلال اور مقاصد آفرینی جیسے چھ اہم امور کی پابندی لازمی ہے جن کی بدولت اثباتِ ذات سے سیرت میں چمک پیدا ہوتی ہے۔ سید عبدالواحد اپنے مضمون ''اقبال اور فلسفۂ شہادت'' میں لکھتے ہیں:

> ''ارتقاء کے راستوں میں بہت سے مقامات آتے ہیں اور اقبال ان سب مقاموں کا ذکر اس جمیل اور حسین انداز سے کرتے ہیں کہ انسان کی طبیعت ارتقاع کی دشوار گزار وادی میں سفر کرنے پر آمادہ ہی نہیں بے تاب ہو جاتی ہے۔ جن مقاموں کا ذکر علامہ نے بالوضاحت کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔ فقیر، حر، عاشق، مردِ مومن، مردِ کامل، مجاہد، غازی، شہید''(۲)

خودی اقبال کا خاص موضوعِ سخن ہے۔ اگرچہ اس بحث پر اقبال نے دو مثنویاں اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی تصنیف کی ہیں لیکن یہ مسئلہ انہیں اس قدر دلنشیں تھا کہ دیگر مجموعہ ہائے کلام میں جا بجا اس کا ذکر کرتے نظر آتے ہیں۔ خودی یا انانیت کا لفظ اردو میں کبر و تمرد کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے مگر اقبال نے اسے ایک فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر اس احساس اور عقیدے کے لئے استعمال کیا ہے کہ فرد کا نفس یا انا ایک مخلوق اور فانی ہستی ہے لیکن یہ ہستی اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے جو عمل سے پائیدار اور لازوال ہو جاتا ہے۔

---

*اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اردو، ہزارہ یونیورسٹی مانسہرہ۔

☆ بصد شکریہ، الماس، جلد نمبر 16، 2014، ص 471-477۔

علامہ اقبال مثنوی اسرارِ خودی کی اشاعتِ اول ۱۹۱۵ء کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

''یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات وتمنیات مستنیز ہوتے ہیں یہ پراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر اور اپنی حقیقت رُو سے مضمر ہے۔۔'' (۳)

۲۴ رجون ۱۹۱۶ء کو مہاراجہ سرکشن پرشاد کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں کہ :

''ہاں جس شعر کا ذکر آپ نے خط میں کیا تھا۔۔۔ (غریقِ قلزم وحدت دم از خودی نزند) اس میں لفظ ''خودی'' میرے خیال میں تشخصِ ذاتی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے اور شعر کا مفہوم میرے خیال میں یہ ہے کہ واصل باللہ کو اپنی ذات کا احساس نہیں رہتا۔ وہاں سوائے ہستی مطلق کے اور کچھ نہیں۔ مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ خودی بمعنی غرور بھی یہاں سمجھا جاسکتا ہے۔ اسی واسطے میں نے ''غالباً'' کا لفظ لکھ دیا تھا۔ بہر حال جہاں جہاں یہ لفظ میں نے استعمال کیا ہے، اس سے مراد تشخصِ ذاتی یا احساس نفس ہے۔ انگریزی لفظ Individuality کا یہ ترجمہ ہے۔ ہماری زبان میں اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے، جہاں تک مجھے علم ہے، کوئی ایسا لفظ نہیں جو شعر میں کام دے سکے 'تشخص' یا 'تعین' وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جن کا یہ مفہوم ہے مگر یہ دونوں الفاظ شعر کے لئے موزوں نہیں۔ 'انا' یا 'انانیت' بھی ایسے ہی الفاظ ہیں۔ لفظ 'خودی' میں نے مجبوراً استعمال کیا ہے اگر کوئی اور لفظ شعر میں کام دے سکتا تو میں اس لفظ کو خودی پر یقینی ترجیح دیتا۔'' (۴)

۶ رجولائی ۱۹۱۵ء کو شاکر صدیقی کے نام اپنے مکتوب میں اقبال لکھتے ہیں: ''مثنوی کا دیباچہ کسی قدر پیامات کے سمجھنے میں ممد ہوگا۔ وہاں لفظ ''خودی'' کی بھی تشریح ہے۔'' (۵)

اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل ایک وجود بسیط ہے جس کے اندر شعور اور ارادے کی قوتیں مضمر ہیں۔ ان قوتوں کو فعل میں لانے کے لئے اس نے اپنے آپ کو خود اور غیر خود یا فلسفے کی اصطلاح میں موضوع اور معروض میں تقسیم کردیا۔ خودی اپنی تکمیل اور استحکام کے لئے غیر خود سے ٹکراتی ہے اور اس تصادم کے ذریعے اس کی اندرونی قوتیں نشوونما پاتی ہیں۔ اس کی ہستی مسلسل حرکت اور عمل پیہم، کشمکش اور کارزار ہے۔ اقبال نے خودی کے مفہوم کو محض احساس نفس اور تعینِ ذات سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال جس خودی کو وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ کہتا ہے اس کا مفہوم اُس کے نزدیک محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے وہ کہتا ہے تعیناتِ وجود کا انحصار استحکامِ خودی پر ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ تعیناتِ وجود ہر شخص میں اضافی حیثیت رکھتے ہیں یا نوعِ انسانی میں قائم بالذات ہیں۔ (۶)

اقبال خودی کو امر ربی قرار دیتے ہیں یہ صرف ہمارے داخلی محسوسات ومحرکات ہی نہیں، روحانی تجربات و واردات بھی ہیں جن سے خودی کی تشکیل ہوتی ہے۔ اِن ہی روحانی تجربات و واردات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خودی کا

عمل دخل جاری ہے۔قرآن پاک کی رُو سے خودی واردات روحانی میں بھی اثر آفریں اور اثر پذیر ہے اور خیالات کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔(۷) امام غزالی کے نزدیک بھی خودی یا انا کی حیثیت ایک سادہ اور نا قابل تجزیہ جوہر روحانی کی ہے جو کہ کیفیات لفظی کے سارے مجموعے سے مختلف ہے۔(۸)

درحقیت اقبالؔ نے خطبات میں خودی کے فلسفے کو قرآن کی روشنی میں پیش کیا ہے اور ایک متکلم ہونے کی حیثیت سے اس فلفسیانہ خیال کی تطبیق قرآن پاک سے کی ہے۔اسی لئے خودی کو وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ قرار دیتے ہیں۔قرآن حکیم میں جو نفس کی اصطلاح جابجا استعمال ہوئی ہے خاص طور پر ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیر وا ما بانفسہم۔۔۔جیسی اہم ترین آیت میں بھی نفس کا لفظ خودی کا مرادف ہے۔نفس ہر وجود کا مرکز مطلق ہے۔قرآن پاک میں ضمیر کی اصطلاح غالباً کہیں نہیں آئی کیونکہ ضمیر بنیادی انسانی فطرت سے متعلق ہوتے ہوئے یکسانیت کا ترجمان ہے اور ہر امتیاز سے مبرا ہے۔لیکن نفس میں انفرادیت اور امتیاز کا شائبہ موجود ہے اس وجہ سے اس کا خودی کے مرادف کے طور پر استعمال ہونا زیادہ قرین قیاس تھا۔اسی طرح قرآن پاک میں فواد کا لفظ بھی ملتا ہے۔مثلاً، وجعل لکم السمع والابصار والافیدہ۔۔۔جس کا مرادف صوفی ادب میں قلب یا دل ہے۔اور فواد علم و شعور اور عرفان نفس کا ایک وسیلہ ہوسکتا ہے اور ہے لیکن روح اور نفس کے متعلق حتمی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دونوں میں کیا فرق ہے۔بہر حال نفس کو مرکز وجود ماننے میں کوئی الجھاؤ محسوس نہیں ہوتا البتہ اخلاقیات کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دو گونہ صفات کا حامل ہوسکتا ہے اور اس اعتبار سے ہم نفس انسانی اور نفس شیطانی کی دو اصطلاحات سے ممیز کر سکتے ہیں۔خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ خودی کی ماہیت کو جاننا عرفان نفس بھی ہے اور عرفان رب بھی، اور اس عرفان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اسی خودی سے حیاتِ عالم وابستہ ہے اور ہر انفرادی نفس کی استواری خودی کی زندگی کی ضامن ہے۔اسرارِ خودی میں خودی کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس میں وحدت الوجود کو نفی خودی کا مرادف قرار دیا گیا ہے۔اسلامی صوفیوں نے خدا کو ہستی مطلق سے تعبیر کر کے تمام موجودات کو ہستی مطلق کے تعینات قرار دیا ہے۔اقبال اس تفسیر کی طرف زیادہ توجہ نہیں کیا اور محض انسانی خودی ہی کو اپنے فلسفے اور شاعری کا موضوع بنایا ہے۔(۹)

سید نذیر نیازی اپنے مضمون ''اقبال اور خودی'' میں لکھتے ہیں: ہستی کے معنی ہیں ہونا اور ہونا ایک احساس ہے: جب تک یہ احساس قائم ہے ہم بھی قائم ہیں جہاں یہ احساس ختم ہوا ہم بھی ختم ہو گئے۔گویا ہماری زندگی ہماری ذات اور وجود کا تسلسل اس احساس کے تسلسل سے ہے۔یہی احساس اقبالؔ کے نزدیک خودی ہے۔ہماری بقا اسی خودی یا شعور یا احساس کی بقا ہے اور فنا اس کی فنا۔پروفیسر فروغ احمد لکھتے ہیں کہ اقبالؔ کے نزدیک وجود کا مرکز یہی خودی ہے جو حقیقت کے اعتبار سے مضمر اور عمل کے اعتبار سے ظاہر ہے۔انگریزی خطبات میں اقبال نے لکھا ہے کہ فطرت اور انسان کی باہمی آویزش سے زندگی کے تار و پود میں جو تناؤ پیدا ہوتا ہے اسی کا نام خودی ہے۔یہی زندگی کی داخلی مرکزی کیفیت یعنی تناؤ ایک ایسی فعال قوت ہے جس کا وجود ہر حال میں عمل کا محتاج ہوتا ہے۔(۱۰) اقبالؔ کے سب

نظریاتِ خودی کی تفصیل و تشریح ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ خودی سے اُن کی مراد زندگی ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اور انسان کے کل احوال و مقامات بھی اسی کے ظہورات ہیں۔ (۱۱)

حکیم احمد شجاع کے خیال میں اقبال نے لفظ خودی کے مفہوم پر اپنے افکار کی بلند عمارت استوار کی۔ (۱۲) اقبال نے اسرارِ خودی کے پہلے دیباچے میں خودی کی وضاحت کرتے ہوئے مختلف نظریوں پر بحث کی ہے۔ جو اس کے شعور اور شہود کے بارے میں مختلف زمانوں میں دنیا کی مختلف قوموں کے مفکروں نے قائم کئے اور جن نظریوں کی بدولت کبھی تو انسان نے اپنی زندگی کا تعین ہی عمل سے کیا اور کبھی وہ عمل سے اتنا بیگانہ ہو گیا کہ اس نے ترکِ عمل ہی کو اپنا مقصودِ حیات سمجھا۔ اقبال کے نظریہ خودی کی تشریح اور وضاحت کے حوالے سے یہ بات مبالغے سے کی جاتی ہے کہ اقبال کے ہاں خودی کے لفظ کو جن معنوں میں استعمال کیا گیا ہے، وہ معنی دھندلے پڑ گئے ہیں۔ کسی نے تو لفظ خودی کے آئینے میں نطشے کے فوق البشر کا عکس دیکھا، کسی کو اقبال کے افکار اور برگساں کے خیالات میں مماثلت نظر آئی اور کسی نے کلامِ اقبال میں رومی کے افکار کا پرتو دیکھا۔ درحقیقت جس خودی کو وحدتِ وجدانی یا شہود کا روشن نقطہ کہتے ہیں اس کا مفہوم ان کے نزدیک محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے اور تعیناتِ وجود کا انحصار استحکامِ خودی پر ہے۔ اقبال کا فلسفہ خودی قرآنی تعلیمات سے ماخوذ ہے۔ اسی لئے قرآن کے نظریوں کے مطابق بشر کو نیابتِ الٰہی کے راز بتانے والا عبودیت اور اطاعت سے کیسے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اقبال نے اطاعتِ الٰہی کو خودی کی پہلی منزل قرار دیا ہے۔ اطاعت حقیقت میں عبودیت اور عبادت کا اصل اصول ہے۔ اس مرحلے کے بعد خودی کی تربیت کی دوسری منزل ضبطِ نفس ہے۔ ضبطِ نفس درحقیقت آئین و ضوابط کی حدود کے اندر رہ کر اپنی خودی کے مقام کو پہچاننے کا جوہر ہے جو انسان میں وہ سیرت پیدا کرتا ہے جو انسان کو اس کے اپنے قویٰ پر غالب کرتی ہے اور اسے ہر فعل میں اعتدال کو ملحوظ رکھنا سکھاتی ہے۔ گویا ضبطِ نفس اگرچہ اطاعت کا لازمی نتیجہ ہے لیکن اپنے جوہر کے لحاظ سے حد شناسی کی ایک دوسری اور اس سے بہت ارفع صورت ہے۔ اس دوسری منزل سے گزر کر انسان نیابتِ الٰہی کے بلند مقام تک پہنچتا ہے۔ لیکن یہ مقام ایک نازک مقام ہے جہاں انا ''لا'' کی لذتوں سے آشنا ہو کر بھی اپنے آپ کو عالمِ وجود کی ذمہ داریوں سے آزاد کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اقبال نے اسی لئے نیابتِ الٰہی کے مرحلے سے پہلے ضبطِ نفس کی تعلیمات کو اختیار کر کے ''لا'' کی اقلیم تک پہنچنے کا راستہ دکھایا ہے۔ اقبال یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی خودی اس کو مجبور کر دے کہ وہ اپنے قویٰ کو عمل کا خوگر بنائے اور اس عمل کے نتائج سے بے نیاز ہو کر اپنے اندر فرائض کے احساس بیدار کرے اور مقصدِ حیات کے حصول کے لئے نئی نئی راہیں نکالے۔ مگر اس کی یہ نئی راہیں آئین و ضوابط کی حدود کے اندر ہوں۔ خودی اقبال کے نزدیک فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہوتی ہے۔ اقبال کا مردِ مومن تین منزلوں سے گذر کر نیابتِ الٰہی کے درجے تک پہنچتا ہے لیکن اُسکی خودی منفرد ہی رہتی ہے وہ باری تعالیٰ سے اتصال نہیں کرتی بلکہ اس کے نظارے میں مست اور فراق میں مخمور رہتی ہے۔ اس میں

آفاق گم ہو جاتے ہیں لیکن وہ آفاق میں گم نہیں ہوتا۔ تقدیر اس کی غلام ہو جاتی اور تدبیر اس کی معاون بن جاتی ہے۔ وہ ابدیت کے درجے پر فائز ہو کر نیابتِ الٰہی سے فیض یاب ہو سکتا ہے۔ اس کا عشق ہر لمحہ اسے کشمکشِ حیات سے دو چار رکھتا ہے اور اسے کسی مقام پر سکون نہیں۔ علامہ نے فلسفہ خودی کے ذریعے در حقیقت مسلمانوں کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی کہ خودی کی تعمیر سے وہ ایک بار پھر اپنی کھوئی ہوئی عظمت و شوکت اور قوت و آزادی حاصل کر سکتے ہیں۔ علامہ کے نزدیک ملتِ اسلامیہ ایک ایسی بے مثل جماعت ہے جو بے مثل افراد میں اخوت سے وجود میں آتی ہے۔ علامہ نے بیسویں صدی میں مغرب سے درآمد شدہ غیر اسلامی تصورات کی تردید کر کے کچھ اس انداز میں اسلامی تعلیمات کا احیا کیا جس طرح بارہویں صدی میں امام غزالی نے یونان سے اخذ کردہ غیر اسلامی تصورات کو رد کر کے علوم اسلامیہ کا احیا کیا تھا۔

اقبال کے نزدیک عقل حاملِ حقیقی نہیں ہے بلکہ خودی عاملِ حقیقی کے طور پر کام کرتی ہے اور خودی کا کام یہ ہے کہ عقل کو مادے پر حاوی کرے اور مادے کو عقل پر حاوی نہ ہونے دے۔ اقبال کے نزدیک مادہ شر نہیں ہے بلکہ مادیت شر ہے۔ مادہ نہ ہوتا تو عقل کا جوہر نہ کھلتا۔ بدی کی تخلیق بھی اسی لئے ہوئی ہے کہ نیکی کا جوہر کھلے۔

اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات مظہرِ حیات ہے اور حیات کی ماہیت مادی نہیں بلکہ نفسی ہے۔ مادی حوادث اس نفس کی تخلیقی اور تکمیلی کوششوں کے مظاہر ہیں۔ ان مظاہر کو عقلِ انسانی عملی زندگی کی خاطر لزوم کے نقطہ نظر سے سمجھتی ہے لیکن اس جبر و لزوم کو سمجھنے والا نفس خود لزوم کی کوئی کڑی نہیں ہے۔ زندگی کا جوہر خودی اور اختیار ہے اور اس کا عمل تخلیق مسلسل۔ اس زندگی کے وجدان کو جو نفس کو براہِ راست حاصل ہوتا ہے، عشق کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر عشق زندگی کی اصل ہے۔ اقبال کے نزدیک جسم اور نفس کی کوئی الگ الگ حیثیت نہیں۔ روح جسم میں اس طرح قید نہیں ہوتی کہ جس طرح کوئی پرندہ قفس میں قید ہو۔ جسم اور نفس دونوں حیات کے توام مظاہر ہیں، خودی کا مقام ان دونوں سے عمیق تر ہے۔ حیات ابدی کی ماہیت خودی کے اندر ہے۔ (۱۳)

چونکہ اقبال کے تصورِ تمدن میں خودی کا ایک فریضہ یا غایت مقاصد آفرینی بھی ہے لہٰذا یہ وہ مقاصد ہیں جن میں زندگی کے سب اعمال اور تمنائیں اور ان کے اظہارات شامل ہیں جو زندگی کے محافظ بھی ہیں، جو زندگی کو ۔۔ت اور پر سرور بنا کر جہانِ نو کی مسلسل تخلیق پر آمادہ کرتے رہتے ہیں۔ (۱۴)

اقبال نے خودی کے مباحث کے حوالے سے منصور حلاج کی کتاب کتاب الطواسین کے مطالعے سے بھی استفادہ کیا ہے۔ مثنوی اسرارِ خودی کی اشاعت کے بعد اقبال کو تصوف اور خودی کے مباحث کے حوالے سے کافی اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا جن کے جواب میں اُردو نثر میں اقبال نے چند مضامین اپنا نکتہ نظر واضح کرنے کے لئے قلم بند کئے تھے جو عبدالواحد معینی کے مرتبہ مقالات اقبال میں شامل اشاعت ہیں۔

حوالہ جات :

(۱) واجد رضوی، دانائے راز، ص۱۱۶۔۱۲۶۔

(۲) سید عبدالواحد معنی، نقشِ اقبال، ص ۵۲۔

(۳) سید عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی، مرتب، مقالاتِ اقبال، ص ۱۹۳۔

(۴) محمد عبداللہ قریشی، اقبال بنام شاد، ص ۷۲۔۷۳۔

(۵) بشیر احمد ڈار، انوار اقبال، ص۱۱۱۔

(۶) گوہر نوشاہی، مرتب، مطالعۂ اقبال (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)، ص ۲۱۴۔

(۷) (ایس ایم) عمر فاروق، طواسین اقبال، جلد II-III، ص۱۶۔

(۸) ایضاً، ۲۰۔

(۹) عبدالحکیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۳۷۷۔

(۱۰) فروغ احمد، تفہیم اقبال، ص ۱۵۳۔۱۵۴، ۱۶۳۔

(۱۱) جابر علی سید، اقبال ایک مطالعہ، ص۱۹۵۔

(۱۲) گوہر نوشاہی، مرتب، مطالعۂ اقبال، ص۲۱۱۔۲۲۴۔

(۱۳) خلیفہ عبدالحکیم، اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم، مطالعۂ اقبال، مرتبہ گوہر نوشاہی، ص ۱۹۳۔۱۹۶۔

(۱۴) جابر علی سید، اقبال ایک مطالعہ، ص۱۹۷۔

کتابیات :

(۱) بشیر احمد ڈار، انوار اقبال، کراچی، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۶۷ء۔

(۲) جابر علی سید، اقبال ایک مطالعہ، بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۴ء۔

(۳) عبدالحکیم خلیفہ، فکر اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۳ء۔

(۴) عبدالواحد معنی، نقشِ اقبال، آئینۂ ادب لاہور، ۱۹۶۹ء۔

(۵) عبدالواحد معینی، محمد عبداللہ قریشی، مرتبہ مقالاتِ اقبال، آئینۂ ادب لاہور، ۱۹۸۸ء۔

(۶) عمر فاروق، طواسین اقبال، جلد II-III، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۰ء۔

(۷) گوہر نوشاہی، مرتب، مطالعۂ اقبال (منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)، لاہور، بزم اقبال، مئی ۱۹۸۳ء۔

(۸) محمد عبداللہ قریشی، اقبال بنام شاد، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۶ء۔

(۹) سید واجد رضوی، دانائے راز، لاہور، مقبول اکیڈمی، ۱۹۸۸ء۔

ڈاکٹر ناصر رانا*

پنجابی میں اقبال شناسی

علامہ اقبال کا فلسفہ بالعموم دُنیا بھر میں اور بالخصوص دُنیائے اسلام میں روزِ روشن کی حیثیت رکھتا ہے۔ آپ نے اپنے نظریے کے ذریعے جہاں ہندوستان کے مسلمانوں کو جینے کا نیا انداز عطا کیا وہیں اپنی فکرِ رسا کے ذریعے دُنیا بھر کو متاثر کیا۔ بالخصوص اُن کی بپا کردہ بیداری کی تحریک کے نتیجے میں ہم کرۂ ارض پر پاکستان کی صورت میں آزاد مملکت کے وارث بن سکے۔ اقبال سیال کوٹ میں پیدا ہوئے تھے لہٰذا اُن کی اپنی زبان پنجابی تھی۔ یہ الگ بات کہ انہوں نے شعر و ادب کے لیے اصلاً فارسی لیکن ضرورتاً اُردو اور پھر انگریزی زبانوں کو بھی اظہار کا ذریعہ بنایا۔ فرزندِ پنجاب ہونے کے ناطے اُن کی فکر و نظر کے ساتھ پنجاب والوں کی نظریاتی بجُڑت اور دِلی وابستگی ہونا ضروری تھی۔ پنجاب کے عصری علماء و فضلاء نے تو اُن کے فارسی، انگریزی اور اردو زبانوں میں منصۂ شہود پر آنے والے خیالات سے فوری اور براہِ راست تاثر لیا لیکن وہ طبقہ جو تب بھی اور اب بھی، خاص طور پر فارسی اور انگریزی زبانوں سے دُور ہے اُن کے لیے یہاں کے اہلِ علم نے اقبال کے احوال و آثار پنجابی میں رقم کیے اور اُن کی فکر کو پنجابی میں منتقل کیا تاکہ عوام الناس کو اس کلام کے فہم کے لیے آسانی فراہم ہو سکے۔

اقبال کی ہمہ جہت شخصیت مسلمانانِ عالم کی بیداری و ترقی پر مرکوز تھی۔ پھر اُن کے نظامِ فکر میں اسلامی ریاست کی تشکیلِ جدید کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ انہوں نے ملوکیت اور مغربیت؛ دونوں ہی سے بے زاری کا اظہار کیا اور اسلام کے سیاسی اصول و روایات اور جدید سیاسی تجربات کو سامنے رکھ کر اسلامی ریاست کے سیاسی و حکومتی ڈھانچے کے خطوط اجاگر کیے۔(1) ڈاکٹر تاثیر اُن کی ہمہ جہتی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ 'اقبال شاعر بھی ہے، عالم بھی اور فلسفی بھی۔ عوام اپنی کور ذوقی اور معاصرانہ کم ظرفی کی وجہ سے اس کا عظمت کا پورا اندازہ نہیں لگا سکتے مگر نقادانِ سخن اور اہلِ درد فوراً پکار اٹھتے ہیں ؎

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا (2)

* ایسوسی ایٹ پروفیسر و ڈائریکٹر ریسرچ اینڈ کوالٹی ایشورنس گورنمنٹ دیال سنگھ کالج، لاہور۔

☆ بصد شکریہ، الماس، جلد نمبر 16، 2014، ص 505-494۔

اُن کا 21 جون 1937ء کا محمد علی جناح کے نام قوم کی راہ نمائی کے لیے پکار والا خط اُن کی بالغ نظری کی اَن مٹ مثال ہے۔ خط کی چند سطور یوں ہیں:

'My Dear Mr. Jinnah!

Thank you so much for your letter which I received yesterday. I know you are a busy man but I do hope you won't mind my writing to you so often, as you are the only Muslim in India today to whom the community has a right to look up for safe guidance through the storm which is coming to North-West India and perhaps to the whole of India.'(3)

اور یہی سوچ ہے جو اُن کے نزدیک قائداعظمؒ کی قیادت میں کامیابی کا خواب بھی ہے اور یہ خواب تبھی پورا ہوتا ہے جب مسلم معاشرے کا ہر فرد اپنی جگہ ہر طرح سے خود کفیل اور ملت کا ستارہ بھی ہو۔ وہ امت مسلمہ میں کلی طور پر ایمان و یقین پیدا کرنے کے خواہش مند ہیں۔ اُن کے نزدیک تیقّن ایک ایسی قوت ہے جس کے بغیر جوشِ عمل پائیدار نہیں ہو سکتا۔ وہ خوابِ غفلت میں پڑے لوگوں کو یقین کی اسی توانائی کے ذریعے بیدار کرنے کی سعی' بامقصد کرتے ہیں۔ سید ابوالحسن ندوی لکھتے ہیں کہ:

'...... پہلا عنصر جو اقبال کو اپنے داخلی مدرسہ میں داخلہ کے بعد اول ہی دن حاصل ہوا وہ اُس کا 'ایمان و یقین' ہے۔ یہی یقین اقبال کا سب سے پہلا مربی اور مرشد ہے اور یہی اس کی طاقت، قوت اور حکمت و فراست کا منبع اور سرچشمہ ہے۔'(4)

اگرچہ اقبال نے اپنی فکر کے فروغ کے لیے اعلیٰ علمی لیکچر بھی دیے لیکن عمومی طور پر انہوں نے اپنے افکارِ بلیغہ کی نشر و اشاعت کے لیے شعر ہی کو ذریعہ بنایا جو دیگر ابلاغی ذرائع کی نسبت ذرا مشکل راستہ ہے۔ بہر حال یہی راستہ اُن کی فکر راست کے لیے موزوں ترین بھی تھا۔ بقول سہیل عمر:

'مسلم تہذیب میں، اسلام میں شعر تفریحِ طبع بھی ہے، عرضِ ہنر بھی ہے، مشقِ سخن بھی ہے، اظہارِ خیال بھی ہے، جذبات و واردات کی عکاسی بھی ہے، اخلاق و نصیحت کا وسیلہ بھی ہے، فلسفہ طرازی بھی ہے اور بیانِ حقائق و تعبیرِ حقائق بھی۔'(5)

ان کی اسی شعری فکر کے حوالے سے فیض احمد فیض کی رائے ہے کہ:

'اقبال کی مثال ہمارے ہاں ایک ندی یا ایک نہر کی سی نہیں ہے جو کہ ایک ہی سمت میں جاری ہو بلکہ ان کی مثال تو ایک سمندر کی سی ہے جو کہ چاروں طرف محیط ہے۔ چناں چہ ان کو ہم ایک مکتبِ فکر نہیں کہہ سکتے ہاں ان کو ہم ایک جامعہ سے یا ایک یونیورسٹی سے تشبیہ دے سکتے ہیں جس میں طرح طرح کے دبستان موجود ہیں اور طرح طرح کے دبستانوں نے ان سے فیض اٹھایا ہے۔'(6)

یہاں علامہ اقبال کی اس آفاقی فکر کے بارے میں صرف دو آراء اور پیش کرنا ضروری ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اُن کے اپنے اُن ہم زبانوں کو ان افکار سے متعارف کروانا کیوں ضروری تھا جو بالخصوص فارسی اور انگریزی سے نابلد تھے۔ پہلے ڈاکٹر جاوید اقبال کی ایک رائے:

'He has a message for the third world as well as warning for the rich and affluent nations. For the nations of the third world his message is that they must constantly endeavour to realise their collective ego, exploit their own resources, control their populations, learn to depend on themselves alone, build up their own industries and commerce, establish such politico-economic orders which are founded on their own tradition, help on another in reconstruction, resolve their disputes through bilateral negotiations and must not go about with a begging bowl to the affluent nations.(7)

اسی طرح ایک اطالوی مستشرق الزنڈرو بوسیناٹی اُن کی فکری نہج کی تعبیر یوں کرتے ہیں:

'There is something 'romantic' in him. However, the habit of having full and rarefied view of things which may be due to artistic technique or his Islamic religiosity (in my view both are joined together) has gone into his blood and prevented him - and it was fortunate - from exploding into disordered poetic expressions typical of a topsy turvy world. And certainly Iqbal's revolutionary content, his classical equilibrium constructive and balanced even in his most fervid invectives against ideas invectives to him are a matter of great value and originality.'(8)

پنجابی زبان کے اُن معتبروں نے اس عظیم مفکر کی ان تعبیروں کو یہاں کے لوگوں کے لیے اُن کی اپنی زبان میں ڈھالنے کی طرح ڈالی تو 1918ء میں اقبال کی زندگی ہی میں یہ سلسلہ شروع ہوا جو آج تک جاری ہے۔ علامہ اقبال نے 1911ء میں انجمن حمایت اسلام کے چھبیسویں سالانہ جلسے میں اپنی معروف نظم 'شکوہ' پڑھی جب کہ 1913ء میں موچی دروازہ، لاہور کے ایک جلسہ عام میں 'جواب شکوہ' عطا کی۔ یہ دونوں نظمیں پہلی بار اُن کے مجموعہ کلام بانگ درا میں 1924ء میں شائع ہوئیں لیکن اُن کے عاشق پیرزادہ فضل احمد فاروقی نے ان دونوں نظموں کو 1918ء میں 'پنجابی شکوہ' کے سرنامے کے ساتھ ترجمہ کر دیا تاکہ ان نظموں میں سامنے آنے والے افکار پنجاب کے عوام و خواص تک پہنچ سکیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال کے تراجم میں سب سے زیادہ انہیں دو نظموں کو توجہ حاصل ہوئی ہے۔

شعری تخلیقات کے تراجم:

کسی بھی شعری کلام کا ترجمہ ایک مشکل کام ہے۔ اس میں ترجمہ کار کے لیے خصوصی رُجحان کے ساتھ ساتھ دونوں زبانوں میں مہارت کی ضرورت ہوتی ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے بقول 'شاعری کا منظوم ترجمہ اکثر صورتوں میں محض ایک ذہنی مشق ثابت ہوتا ہے۔ اس سے بسا اوقات مفہوم پوری طرح واضح نہیں ہوتا اور اصل شاعری کا سا لطف پیدا کرنا تو کارے دارد۔'(9) یوں اس مشکل کام کے لیے جتنی توجہ کی ضرورت ہے وہ ہر کسی کے بس کی بات نہیں۔ اس کے باوجود علامہ اقبال کے پنجابی ترجمہ کاروں نے اس میں کمالِ فن کا مظاہرہ کیا ہے۔

قیامِ پاکستان کے بعد 1963ء میں قریشی احمد حسین قلعہ داری نے 'شکوہ، جوابِ شکوہ' کا اردو سے پنجابی میں ترجمہ کیا جس کے بعد نہ صرف اقبال کے تراجم کا ایک تسلسل قائم ہے بلکہ اُن کے افکار کی ترسیل بھی جاری ہے۔ ماسٹر کاظم علی نے 1968ء میں شکوہ اور جوابِ شکوہ کا ترجمہ کیا جو جھوکر کلاں ضلع گجرات سے شائع ہوا۔ اسی زمانے میں یہ رحمت علی رحمت نے 'پنجابی شکوہ' کے عنوان سے پیر غنی ضلع پاک پتن سے شائع کیا۔ خلیل آتش نے 1977ء میں شکوہ، جوابِ شکوہ، والدہ مرحومہ کی یاد میں، تصویرِ درد، خضرِ راہ، پیام، ذوق و شوق، مسجدِ قرطبہ، طلوعِ اسلام اور شمع و شاعر جیسی نظموں کو 'اقبال دیاں لسیاں نظماں' کے عنوان سے پنجابی رُوپ دیا جو بزمِ اقبال، لاہور نے شائع کیں۔ صوفی غلام مصطفیٰ تبسم نے 'نقشِ اقبال' کے نام سے 'کلیاتِ اقبال' کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے علامہ کے فارسی کلام میں سے ایک سو نظموں، غزلوں اور قطعات کے تراجم پیش کیے۔ ترجمہ کردہ نظموں میں کرمکِ شب تاب، تمت نامہ، سرمایہ دار و مزدور، بہشت، نامۂ عالم گیر، نسیمِ صبح، زندگی، بوئے گل، جہانِ عمل، افکارِ انجم، گل نخستین، جوئے آب، محاورہ مابین خدا و انسان، تنہائی، بہ یکے از صوفیہ نوشتہ شد، حکمت و شعر، غلامی، انقلاب، پٹوفی، قیصر ولیم، حکماء، شعراء، لینن، مے خانۂ فرنگ، آزادی بحر، پیغام برگساں، خطاب بہ انگلستان، نوائے حلاج، غزلیات، قطعات، رباعیات وغیرہ شامل ہیں جو اقبال اکادمی لاہور نے 1977ء میں شائع کیں۔ 1984ء میں اختر حسین شیخ نے 'اقبال دا لشکارا' کے عنوان سے شکوہ، جوابِ شکوہ، فلسفۂ غم، والدہ مرحومہ کی یاد میں، طلوعِ اسلام اور پندرہ غزلیں ترجمہ کیں جو گلریز پبلشرز، لاہور نے شائع کیں۔ اسی برس عبدالمجید خاں ساجد نے 'ولاں دا چانن' کے عنوان سے اُردو کلام میں سے شکوہ، جوابِ شکوہ، شمع و شاعر، والدہ مرحومہ کی یاد میں، خضرِ راہ، طلوعِ اسلام، ذوق و شوق، مسجدِ قرطبہ، ساقی نامہ اور پیر و مرید کو پنجابی میں ڈھالا۔ یہ کتاب کاروانِ ادب، ملتان نے شائع کی۔

1915ء میں شائع ہونے والی علامہ کی کتاب اسرارِ خودی میں سے 'اسرار و رموز' کے عنوان سے خلیل آتش نے کتاب کی اشاعت کے ساٹھ برس بعد، 1975ء میں سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور کے توسط سے شعری پنجابی ترجمہ شائع کیا۔ اسی طرح 'اسرارِ خودی' کے عنوان سے قریشی احمد حسین قلعہ داری نے 1976ء میں مکتبہ میری لائبریری کے توسط سے ایک ترجمہ شائع کیا۔ 'اسرارِ خودی و رموزِ بےخودی دا منظوم پنجابی ترجمہ' کے نام سے عبدالغفور

اظہر نے بھی ایک ترجمہ کیا جو ہنوز تشنہ طباعت ہے۔

1923ء میں شائع ہونے والی اقبال کی شعری تصنیف پیام مشرق کا پنجابی شعری ترجمہ اشرف یزدانی نے 1989ء میں مکمل کیا۔ یہ ترجمہ بھی تا حال طباعت کے انتظار میں ہے۔ اسی طرح اس کتاب کا ایک ترجمہ محراب خاور نے' خلیل آتش نے کتاب کی اشاعت کے ساٹھ برس بعد، 1975ء میں سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور کے توسط سے شعری پنجابی ترجمہ شائع کیا۔ اسی طرح 'اسرار خودی' کے عنوان سے قریشی احمد حسین قلعہ داری نے 1976ء میں مکتبہ میری لائبریری کے توسط سے ایک ترجمہ شائع کیا۔ 'اسرار خودی و رموز بے خودی دا منظوم پنجابی ترجمہ' کے نام سے عبدالغفور اظہر نے بھی ایک ترجمہ کیا جو ہنوز تشنہ طباعت ہے۔

1923ء میں شائع ہونے والی اقبال کی شعری تصنیف پیام مشرق کا پنجابی شعری ترجمہ اشرف یزدانی نے 1989ء میں مکمل کیا۔ یہ ترجمہ بھی تا حال طباعت کے انتظار میں ہے۔ اسی طرح اس کتاب کا ایک ترجمہ محراب خاور نے 'مشرق دلوں' کے عنوان سے 1992ء میں مکمل کیا جو امتیاز فیاض پرنٹنگ پریس، لاہور نے 1999ء میں شائع کیا۔ اس ترجمے کا نام پہلے افکار اقبال رکھا گیا تھا یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر یونس احقر اسے افکار اقبال ہی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔(10)

1927ء میں شائع ہونے والے مجموعہ کلام زبور عجم میں سے کچھ حصوں کے دو تراجم وجود میں آ چکے ہیں جن میں سے پہلا حصہ 'گلشن راز جدید و بندگی نامہ' قریشی احمد حسین قلعہ داری نے پنجابی قالب میں ڈھالا جو 1984ء میں اقبال اکادمی، لاہور نے شائع کیا جب کہ بعد میں مکمل زبور عجم کو پنجابی رُوپ علی اکبر عباس نے 1989ء میں دیا۔

1932ء میں شائع ہونے والے جاوید نامہ کو بھی پنجابی روپ دیا گیا اور یہ کام تین پنجابی دانشوروں نے اپنے اپنے طور پر انجام دیا۔ پہلا ترجمہ ڈاکٹر مہر عبدالحق نے 1974ء میں کیا جو سرائیکی ادبی بورڈ، ملتان نے شائع کیا۔ دوسرا ترجمہ پروفیسر شریف کنجاہی نے کیا جو 1977ء میں مجلس ترقی ادب، لاہور نے شائع کیا جب کہ تیسرا عبدالغفور اظہر نے کیا جو 1992ء میں بزم اقبال، لاہور نے شائع کیا۔

1935ء میں شائع ہونے والے مجموعہ کلام بال جبریل کے دو تراجم وجود میں آئے۔ ان میں سے پہلا 'بال جبریل مترجم' کے نام سے بال جبریل کی منتخب نظموں کا لفظی ترجمہ نسیم لیہ نے کیا جو بزم سرائیکی چمن لیہ نے 1974ء میں شائع کیا۔ جب کہ دوسرا ترجمہ اسیر عابد نے کیا جو 'جبریل اڈاری' کے عنوان سے 1988ء میں مکمل ہوا اور 1995ء میں شائع ہوا۔ یہی ترجمہ 2004ء میں مجلس ترقی ادب، لاہور نے دوبارہ شائع کیا۔

اسی طرح 1936ء میں شائع ہونے والی کتاب پس چہ باید کرد اے اقوام شرق کے بھی دو تراجم ہوئے جن میں سے سید منظور حیدر کا ہن کیہ کریے؟ بزم اقبال، لاہور کی طرف سے 1984ء میں شائع ہوا جب کہ

عبدالغفور اظہر کی کاوش منظوم پنجابی ترجمہ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق کے عنوان سے 1990ء میں لاہور سے سنگِ میل پبلی کیشنز نے شائع کیا۔

علامہ اقبال کے سالِ وفات یعنی 1938ء میں شائع ہونے والی اُن کی کتاب ارمغان حجاز کے تین تراجم شائع ہوئے۔ ان میں سے پہلا ترجمہ اس کتاب کے فارسی حصے پر مشتمل ہے جو اسی عنوان سے عبدالغفور اظہر نے کیا اور سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور نے 1973ء میں شائع کیا۔ دوسرا ترجمہ احمد علی گوندل نے دل دی آواز کے نام سے کیا جو ارمغانِ حجازؔ کے فارسی حصے پر مشتمل ہے۔ یہ مترجم نے خود ضیاء شمس پریس بھلوال ضلع سرگودھا سے شائع کر کے 1978ء میں جاری کیا جب کہ تیسرا اور اب تک کا آخری کام تنویر بخاری نے تحفہ حجاز دا کے سرنامے کے ساتھ فارسی کلام ہی کی تخصیص کے ساتھ مولا شاہ ویلفیئر سوسائٹی، کڑیال کلاں، گوجرانوالا سے 1989ء میں شائع کیا۔ سید تنویر بخاری کا یہ کام ترجمے کی بجائے کافی حد تک تفہیم کی کاوش ہے۔

1944ء میں منصۂ اشاعت پر آنے والی مثنوی مسافر قریشی احمد حسین قلعہ داری نے ترجمہ کر کے مکتبہ میری لائبریری کے زیرِ اہتمام 1976ء میں شائع کیا۔

نثری کتب کے تراجم:

1903ء میں شائع ہونے والی نثری کتاب علم الاقتصاد کے دو ترجمے 1977ء اور 1978ء میں شائع ہوئے۔ ان میں سے پہلا سمیع اللہ قریشی نے پندرہ روزہ ونگار میں قسط وار 5 تا 20 اکتوبر 1977ء کے شمارے سے شروع ہوا اور 29 اکتوبر تا 13 نومبر، 30 نومبر تا 15 دسمبر 1977ء، یکم جنوری تا 14 جنوری اور 31 جنوری تا 6 فروری 1978ء کے شماروں میں پانچ اقساط میں شائع ہوا۔ یہ ترجمہ صرف دو ابواب تک محدود رہا۔ دوسرا اور مکمل ترجمہ شریف کنجاہی نے 1978ء میں بزمِ اقبال، لاہور کے توسط سے کتابی صورت میں شائع کیا۔

1930ء وچ شائع ہونے والی کتاب *'Reconstruction of Religious Thoughts in Islam'* کا ترجمہ خطبات اقبال کے نام سے پروفیسر شریف کنجاہی نے 1977ء میں کیا جو مجلس ترقی ادب، لاہور نے شائع کیا۔

فکر و فن پر تحقیقی اور تنقیدی کام:

علامہ اقبال کا پہلا (اور اب تک کی معلومات کے مطابق آخری) پنجابی انٹرویو دسمبر 1930ء کے شمارہ سارنگ میں 'سر اقبال دے نال میل' کے عنوان سے شائع ہوا جب کہ اُن پر تحقیقی اور تنقیدی مضامین اور کتب لکھے جانے کا آغاز کوئی اُنتیس برس بعد، 1959ء میں ہوا اور فہمیدہ عبادت نے مئی، جون 1959ء کے ماہنامہ پنجابی میں 'اقبال تے عورت' کے عنوان سے مضمون لکھ کر اس کی بنیاد رکھی۔ اس کے بعد سے علامہ اقبال پر مسلسل لکھا جا رہا

ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے 'اقبال دا خودی دا فلسفہ' کے عنوان سے رسالہ پنجاب دی آواز میں پندرہ روزہ کی رفتار سے 16 جولائی 1970ء سے قسط وار لکھنا شروع کیا جو 17 قسطوں میں یکم مئی 1971ء تک شائع ہوتا رہا۔ بعد میں اسے کتابی صورت میں شائع کر دیا گیا۔ اب تک حضرت علامہ پر چار مستقل کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن کی تفصیل یوں ہے:

1۔ محمد عثمان، خودی دا فلسفہ، پنجابی ادبی لیگ، لاہور۔ 1971ء۔

2۔ عبدالمجید خان ساجد، اقبال دی حیاتی، کاروان ادب، ملتان، 1982ء۔

3۔ اختر حسین شیخ، سلکھنی اکھ، ادب نما، لاہور، 1990ء۔

4۔ غلام مصطفیٰ بسمل اور حفیظ احمد، اقبال قلندر، عثمان برادرز، لاہور 1993ء۔

اس موضوع پر ایک پی ایچ ڈی کا مقالہ بھی لکھا گیا ہے:

محمد بشیر چودھری: پنجابی میں اقبال شناسی کی روایت، مقالہ پی ایچ ڈی، شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد 2002ء

مستقل کتب کی اشاعت کے علاوہ کئی رسائل و جرائد نے اقبالیات کو خصوصی توجہ دی۔ ان میں ماہ نامہ پنجابی زبان، لاہور، ماہ نامہ سرائیکی ادب، ملتان، ماہ نامہ وارث شاہ، ملتان، کتابی سلسلہ، رچناب، گوجراں والا اور گورنمنٹ کالج سمندری کا علمی مجلہ برگِ گل شامل ہیں۔ ان میں سے ماہ نامہ پنجابی زبان نے دو بار اس موضوع کے لیے خصوصی شمارے دیے جبکہ کتابی سلسلہ رچناب نے ایک بڑا نمبر شائع کیا۔

ماہ نامہ پنجابی زبان لاہور نے اپنا اپریل مئی 1974ء کا شمارہ اقبال کے نام کیا۔ اس شمارے میں مختلف لکھاریوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ جو مضامین علامہ اقبال کے حوالے سے شائع ہوئے، وہ یہ ہیں:

1۔ منظور حسین اعجاز: اقبال دا تاریخ دا فلسفہ۔

2۔ زاہد گیلانی: اقبال دا معیشی نظریہ۔

3۔ مہر کاچیلوی: ترجمان حقیقت۔

4۔ حکیم عبداللطیف عارف: خودی دا فلسفہ۔

5۔ ثمینہ رحمن: شاہین بچیاں دے ناں۔

6۔ مسرت پراچا: عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں؛ اور

7۔ منصور حبیب خاں: قرآن تے اقبال۔

اپریل 1977ء میں سالِ اقبال کے حوالے سے ماہ نامہ سرائیکی ادب نے اقبال کا گوشہ شائع کیا۔ یہ وہ مضامین ہیں جو قبل ازیں ملتان یونیورسٹی میں ہونے والی اقبال کانفرنس میں پڑھے گئے تھے۔ اس میں بھی مختلف قلم

کاروں نے اقبال کے مختلف گوشوں کو موضوع بنایا۔ان کی تفصیل یوں ہے:

1۔ سعید احمد خاں شجاع: دیدہ ور۔
2۔ نگہت فردوس سحر: شاعر مشرق علامہ اقبال دا سال۔
3۔ ڈاکٹر الطاف علی قریشی: علامہ اقبال بارے صدارتی تقریر۔
4۔ خواجہ سلیم رضا آصف: قومی یک جہتی تے اقبال دا پیغام۔

اسی طرح نومبر دسمبر 1977ء میں ماہ نامہ وارث شاہ، ملتان نے اقبال کے حوالے سے خصوصی گوشہ شائع کیا۔اس شمارے میں اقبال سے متعلق مضامین یہ ہیں:

1۔ شہباز ملک: علامہ اقبال تے رسول پاک ﷺ دی ذات اقدس۔
(یہ مضمون گورنمنٹ ایم اے او کالج، لاہور کے مجلہ 'اقراء' 1977ء میں بھی شائع ہوا)۔
2۔ ڈاکٹر وحید قریشی: اقبال دا فلسفہ۔
3۔ محمد ممتاز علی قریشی: اقبال دا نظریہ قومیت۔
4۔ جابر علی سید: اقبال دے اک مصرعے دی تشریح۔

دسمبر 1977ء میں کتابی سلسلہ 'رجناب' گوجراں والا نے اقبال کے حوالے سے مکمل خصوصی شمارہ شائع کیا۔ یہ ایک بھرپور نمبر تھا جس میں مختلف موضوعات پر بیس مضامین شائع ہوئے۔مضامین کے علاوہ علامہ اقبال کے ایک مضمون کا ترجمہ بعنوان 'جغرافیائی حداں تے مسلمان' بھی شائع ہوا۔یہ ترجمہ صوفی تبسم نے کیا ہے رجناب میں شائع ہونے والے اہل قلم نے اپنے لیے یوں موضوعات منتخب کیے:

1۔ احسان رانا: اقبال۔اسلام دا چن ہار۔
2۔ اسلم رانا: اقبال۔انسان دے اجتماعی ضمیر دی آواز۔
3۔ پروفیسر افتخار ملک: اقبال تے معاشیات۔
4۔ سرفراز حسین قاضی: اقبال دا ذہنی ارتقاء۔
5۔ عبدالرزاق شاہد: اقبال دا سنیہا۔
6۔ پروین شاہ دین: اقبال دا نظریہ۔
7۔ راز کاشمیری: اقبال دی سدھر۔
8۔ ارشد میر: اقبال دیاں چوہلاں شہاب الدین نال۔
9۔ اقبال زخمی: سدا سکھانے لوک۔
10۔ امین خیال: علامہ اقبال۔پنجاب تے پنجابی۔

11۔ سید اختر جعفری: علامہ اقبال تے پنجابی شاعر۔

(یہ مضمون 17 نومبر 1978ء کو روزنامہ امروز، لاہور اور جون جولائی 1979ء کے ماہ نامہ پنجابی زبان، لاہور کے شماروں میں بھی شائع ہوا۔)

12۔ محمد احمد شاد: علامہ اقبال دی شاعری دانش وراں دی نظر وچ۔

13۔ پروفیسر غلام حسین اظہر: علامہ اقبال دی وضع داری۔

14۔ رفیق خاور: اِکو بول۔ تن گلاں۔

15۔ غفران سید: چوہاں کوٹاں دا شاعر۔

16۔ حسین شاہد: ڈرماں والے چوک توں اقبال او زتک۔

17۔ نادر جاجوی: عشق وکیندی واٹ۔

18۔ ناصر آغا: عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے۔

19۔ شیریں غزالہ: فکر دی سانجھ۔

20۔ شہناز بانو: ملی تعمیر تے علامہ اقبال۔

(یہ مضمون بعد میں مصنفہ کی تنقیدی کتاب نثر نگینے مطبوعہ 1980ء میں بھی شامل ہوا)

ماہ نامہ پنجابی زبان، لاہور کا شمارہ جون جولائی 1979ء بھی اقبال کے حوالے سے خصوصی شمارہ رہا۔ اس میں چھ مضامین اسی موضوع پر تھے جن میں رشید انور کے دو مضامین شامل رہے:

1۔ کلیم شہزاد: اقبال دا شاہین۔

2۔ سرفراز حسین قاضی: اقبال دا عشق۔

3۔ پروفیسر محمد عثمان: اقبال دے نزدیک قوم دا تصور۔

4۔ رشید انور: پنجابی زبان، ثقافت تے اقبال۔

5۔ پروین شاہ دین: علامہ اقبال دی غزل تے رنگ تغزل۔

6۔ رشید انور: گزرے سال مہینے۔

گورنمنٹ کالج سمندری کے مجلہ ہرگ گل سال 1987ء نے بھی اپنے پنجابی حصے میں اقبال کا خصوصی گوشہ شائع کیا۔ مذکورہ گوشے میں اس عنوان پر پانچ پنجابی مضامین شائع ہوئے جن میں سے دو مجلّے کے پنجابی حصے کے نگران محمد اکرم نسیم کے تھے۔ پانچوں مضامین یہ ہیں:

1۔ محمد یعقوب سہارن: اقبال تے میں۔

2۔ عبدالرحیم خان نعیم: اقبال دی شاعری۔

3۔ محمد اکرم نسیم: ڈاکٹر علامہ اقبال ہوراں دا سیہرا۔
4۔ محمد اکرم نسیم: علامہ اقبال ہوراں دے چٹکلے۔
5۔ محمد علی سہارن: میاں اقبال دی نظر وچ۔

اقساط میں شائع ہونے والے طویل مضامین:

نور احمد ثاقب کا ایک مضمون 'پنجابی زبان، ثقافت تے اقبال' پانچ قسطوں میں روزنامہ امروز، لاہور میں 24 فروری، 21 اپریل، 14 جولائی، 29 ستمبر اور 27 اکتوبر 1978ء کو شائع ہوا۔ اسی اخبار میں عبدالمجید خاں ساجد کا مضمون 'اقبال دی جمن تاریخ۔ اک بھل' دو قسطوں میں 5 دسمبر اور 12 دسمبر 1980ء کو شائع ہوا۔ علاوہ ازیں ریاض احمد شاد کا ایک اردو مضمون 'اقبال کے پنجابی تراجم' کے عنوان سے گورنمنٹ کالج سرگودھا کے مجلہ ضیاء بار کے 1977ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ اسی طرح ڈاکٹر آغا یمین نے 'علامہ اقبال اور سلطان باہو کا فلسفہ' 9 نومبر 1977ء کے روزنامہ مساوات لاہور اور کلیم اختر نے 'علامہ اقبال اور میاں محمد بخش صاحب سیف الملوک' کے سرنامے کے ساتھ روزنامہ امروز، لاہور کے 9 نومبر 1978ء کے شماروں کے لیے بھی ایک ایک مضمون لکھا۔

مختلف موضوعات پر اہم تحقیقی وتنقیدی مضامین:

جو پنجابی مضامین وقتاً فوقتاً مختلف جرائد واخبارات میں شائع ہوئے اُن کا آغاز فہمیدہ عبادت کے 'اقبال تے عورت' سے ہوتا ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا۔ ان کے علاوہ شائع ہونے والے مضامین کی لکھاریوں کے حوالے سے تفصیل بھی حاضر ہے:

1۔ م ح راتا: اقبال تے تصوف مطبوعہ ماہنامہ پنجابی ادب، لاہور نومبر 1961ء۔
2۔ پروفیسر افتخار ملک: اقبال دی معاشیات دے علم وچ دل چسپی مطبوعہ مجلہ کارواں، اسلامیہ کالج گوجراں والا 1964ء۔
3۔ پروفیسر غلام حسین: قلندرانہ وضع علامہ اقبال دی سیرت دا پہلو مطبوعہ مجلہ کارواں، اسلامیہ کالج گوجراں والا 1964ء
4۔ ڈاکٹر وحید قریشی: اقبال تے پاکستان مطبوعہ ماہنامہ لہراں، لاہور، اپریل 1967ء۔
5۔ ڈاکٹر آغا یمین: اقبال۔ پُت پنجاب دا مطبوعہ ماہنامہ پنجابی زبان، لاہور، اپریل مئی 1971ء۔
6۔ عبدالغفور اظہر: علامہ اقبال تے حضرت باہو دی فکری سانجھ مشمولہ لعلاں دی پنڈ مرتبہ اقبال صلاح الدین، عزیز پبلشرز، لاہور 1973ء۔
7۔ بہاؤالحق: اقبال دا مقلد۔ دائم اقبال دائم مطبوعہ ماہنامہ لہراں، لاہور، مارچ 1974ء۔

8۔ شفقت تنویر مرزا: اقبال۔ پنجاب دی اصل ریت روایت نبھان والا شاعر مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور، 21 اپریل 1974ء۔
9۔ عمر علی خاں: اقبالیات تے سرائیکی شعراء مطبوعہ ماہنامہ سرائیکی ادب، ملتان، جون 1974ء۔
10۔ میجر عبدالکریم: سر اقبال دے نال ملاقات مطبوعہ کتابی سلسلہ پنجاب رنگ، لاہور 1974ء۔
(یہ ملاقات دو اقساط میں 21 اپریل اور یکم نومبر 1975ء کو پنجابی اخبار، لاہور میں بھی شائع ہوئی)
11۔ ڈاکٹر فلپ ایل ڈی کھنہ: اقبال اک صوفی مطبوعہ ماہنامہ، وارث شاہ، ملتان، اکتوبر 1975ء۔
12۔ راجا رسالو: علامہ اقبال تے پنجابی مطبوعہ روزنامہ ملت، فیصل آباد 15 دسمبر 1975ء۔
13۔ م یوسفی: خواتین دے عالمی دن اُتے اقبال دا پیغام مطبوعہ ماہنامہ سرائیکی ادب، ملتان، دسمبر 1975ء۔
14۔ دل شاد کلانچوی: نظریہ خودی مطبوعہ ماہنامہ سرائیکی ادب، ملتان دسمبر 1976ء۔
15۔ منظور مرزا: اقبال دی مثالی معیشت مطبوعہ المعیشت مجلہ اسلامیہ کالج آف کامرس، لاہور 1976ء۔
16۔ عزیز میسوری: 1930ء وچ علامہ اقبال نال پنجابی بارے اک انٹرویو مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور 9 جنوری 1977ء و ماہنامہ وارث شاہ نومبر دسمبر 1977ء۔
17۔ شاہین ملک: پنجاب دے سیاسی پڑ وچ اقبال دا حصہ مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور 29 مئی 1977ء۔
18۔ سلطان محمود آشفتہ: جیوندا جاگدا اقبال مطبوعہ ماہنامہ پنج دریا، لاہور مئی 1977ء۔
19۔ راجا رسالو: پنجابی نال اقبال دا پیار مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور 26 جون 1977ء۔
20۔ علی احمد لال: علامہ اقبال دا درس تے فکر مطبوعہ سہ ماہی سرائیکی، بہاول پور، جولائی 1977ء۔
21۔ دل شاد کلانچوی: علامہ اقبال دے نقاد مطبوعہ سہ ماہی سرائیکی، بہاول پور، جولائی 1977ء۔
22۔ آغا نصر اللہ خاں ناصر: سُفنا پھُلاں پکھوآں دا مطبوعہ کتابی سلسلہ رچناب، گوجرانوالا اگست 1977ء۔
23۔ حیات محمد خاں سیال: اقبال تے عشق رسول ﷺ (دو اقساط) مطبوعہ پندرہ روزہ ونگار، لاہور 15 اکتوبر اور 20 اکتوبر 1977ء۔
24۔ شاہین ملک: اسرار خودی دے پنجابی ترجمیاں دا وناواں تول مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور 17 اکتوبر 1977ء۔
25۔ حمید اللہ ہاشمی: علامہ اقبال تے پنجابی زبان مطبوعہ روزنامہ عوام، فیصل آباد 9 نومبر 1977ء۔
26۔ دل شاد کلانچوی: علامہ اقبال تے عشق رسول ﷺ مطبوعہ ماہنامہ سرائیکی ادب، ملتان، نومبر 1977ء۔

27۔ سید اختر جعفری: علامہ اقبال تے پنجابی شاعراں دے فکر دی سانجھ مطبوعہ ماہ نامہ وارث شاہ، ملتان، نومبر دسمبر 1977ء۔

28۔ شریف کنجاہی: اقبال تے روٹی دا مسئلہ مطبوعہ پندرہ روزہ ونگار، لاہور نومبر 1977ء۔

29۔ اسلم رانا: اقبال تے حضرت امام حسین مطبوعہ اقراء مجلہ ایم اے او کالج، لاہور 1977ء

30۔ ڈاکٹر وحید قریشی: علامہ اقبال دے پنجابی منظوم ترجمے تے خلیل آتش مطبوعہ حریم ادب مجلہ گورنمنٹ اپواء کالج برائے خواتین، لاہور 1977ء۔

31۔ اسلم رانا: اقبال تے ملی شعور مطبوعہ 'برگ گل' مجلہ گورنمنٹ کالج، سمندری 1977ء و ماہ نامہ پنجابی زبان، لاہور جون جولائی 1979ء۔

32۔ ارشد ملتانی: اقبال دا نظریہ فن مطبوعہ ماہ نامہ سرائیکی ادب، ملتان، فروری 1978ء۔

33۔ اسلم رانا: نقوش دے اقبال نمبر تے اک جھات مطبوعہ کتاب لڑی سانجھاں، لاہور، مئی جون 1978ء۔

34۔ اسلم رانا: شہادت حسین تے اقبال مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور 23 نومبر 1979ء۔

35۔ راحت سخی: عورتاں دی نظروچ اقبال مطبوعہ ماہ نامہ پنجابی زبان، لاہور 1979ء۔

36۔ غلام رسول آزاد: اقبال دا نظریہ مطبوعہ مجلہ گورنمنٹ کالج ساہیوال 1981ء۔

37۔ پروفیسر سید اختر جعفری: اقبال تے ملت اسلامیہ مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور، یکم مئی 1981ء۔

38۔ اسلم رانا: اقبال دے ہاں مقامِ شبیری مطبوعہ ماہ نامہ شام و سحر، لاہور، نومبر 1981ء۔

39۔ محمد منیر ورک: اقبال دا عملی سنیہوا مطبوعہ روزنامہ مغربی پاکستان، لاہور 24 اپریل 1983ء۔

40۔ شوکت علی قمر: علامہ اقبال تے حب رسول ﷺ مطبوعہ روزنامہ امروز لاہور 13 مئی 1983ء۔

41۔ محمد شفیع بلوچ: پنجابی کلچر تے اقبال مطبوعہ روزنامہ مغربی پاکستان، لاہور 15 مئی 1983ء۔

42۔ شہباز ملک: کلام اقبال دے پنجابی ترجمے مطبوعہ روزنامہ امروز، لاہور، 10 نومبر 1983ء۔

43۔ چودھری مختار جاوید: کلام اقبال دے ترجمے مطبوعہ روزنامہ مغربی پاکستان، لاہور 12 نومبر 1983ء۔

44۔ طارق عزیز: پگ، بگل تے اقبال مطبوعہ ماہ نامہ لہراں، لاہور، دسمبر 1983ء۔

45۔ سید محمد کبیر احمد مظہر: علامہ اقبال - اک صوفی مطبوعہ چھ ماہی کھوج، شعبہ پنجابی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور مسلسل شمارہ-18 جنوری تا جون 1987ء۔

46۔ عارف رضا: عشق تے اقبال مطبوعہ روشنی مجلہ گورنمنٹ کالج، فیصل آباد 1988ء۔

47۔ اسلم رسول پوری: اقبال تے سرائیکی صوفی شاعر مطبوعہ کتابی سلسلہ سنیہا لیہ شمارہ 24-23۔

48۔ ڈاکٹر شہباز ملک: پنجابی وچ علامہ اقبال: حیاتی، فکر تے فن' مطبوعہ شش ماہی کھوج شعبہ پنجابی، پنجاب

یونیورسٹی، لاہور مسلسل شمارہ 25 جولائی تا دسمبر 1990ء۔

49۔ شاکر کنڈان: علامہ اقبال تے میاں محمد بخش مطبوعہ شش ماہی لیکھ، لاہور مسلسل شمارہ - 5 جولائی تا دسمبر 2007ء۔

50۔ ڈاکٹر بشیر گورایا: پنجابی ادب وچ اقبال شناسی دی روایت مطبوعہ شش ماہی لیکھ، لاہور مسلسل شمارہ 4 جنوری تا جون 2007ء۔

یوں اقبال کے فکر و فن کے حوالے سے پنجابی علم و ادب میں قابل ذکر کام کیا گیا ہے۔ پنجاب والوں کو اُن کے پنجاب کا بیٹا ہونے کے ناطے بھی، مسلمان ہونے کی وجہ سے بھی، عظیم فلسفی ہونے کی بناء پر بھی اور عالمی مفکر ہونے کی حیثیت میں بھی فخر ہے۔ اُن کی فکر کے حوالے سے ڈاکٹر بشیر گورایا اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے میں لکھتے ہیں:

'اقبال کو اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے جو محض مسلمانوں کے ایک مفکر کے لیے ہی نہیں، ادب کے ایک صاحب ادراک سکالر کے لیے بھی ہے، جس نے غلامی سے آزادی کی طرف سفر کرتے ہوئے کارواں کو روشنی دکھائی۔ اقبال نے مسلمانوں کی بدحالی کا تجزیہ کیا اور پھر اپنے تخلیقی جوہر کو آزادی کی طرف بڑھتی ہوئی قوموں کے ہم رکاب کر دیا۔'(11)

اور جن کی اسلامی عظمت کے حوالے سے ڈاکٹر محمد الدین تاثیر رقم طراز ہیں:

'Iqbal determines direction by his belief in Islam. But he makes it very clear that Islam is not a theology, a static entity, It is a dynamic force. Its basic principles are inviolate but its interpretations are adustable.'(12)

پچھلی تمام معلومات اس حقیقت کا ادراک کرواتی ہیں کہ پنجابی زبان و ادب نے اقبال کے فکر و فلسفہ کو جاننے، سمجھنے اور اپنانے کے لیے ہر ممکن سعی کی ہے۔ یہ کاوشیں یہاں تمام نہیں ہوئیں بلکہ آئندہ بھی جاری و ساری رہنے کی امید کی جاتی ہیکیوں کہ پنجابی دانش ور اقبال کی عظمت کے یوں قائل ہیں ؎

صاف دل ، اُچی نظر ، بے چین روح ، چڑھدے دی واج
بخشیا قدرت نے جنہوں خاص وڈیائی دا تاج
جس دیاں حرفاں ودھائے حوصلے انسان دے
سوچ جس دی بن گئی ملت دے روگاں دا علاج
دستاں دتیاں جھدے جذبے ادب دے گھیر نوں
جس نے بدلے شعر دی وتی دے فرسودہ رواج
جس دیاں رمزاں نہیں ڈِسے امبراں دے راہ بڑے

جس دیاں اُڈاں سوارے سینکڑے دھرتی دے کاج
دین دی عظمت جہدے پیغام دی بنیاد سی
فکر دے فلکاں نوں چھوہندے اُچیاں محلاں دا راج
شوق دے پتناں تے پہنچی جس دیاں عزماں دی جنج
دیس دے ویہڑے دی رونق جس دیاں سوچاں دا داج
ولولے جہنے اُبھارے سی غلامی دے خلاف
قوم جہنوں پیش کردی اے عقیدت دا خراج
موت اوس اقبال نوں ابدی حیاتی دے گئی
جس نے احقر جگ نوں دی رکھنی جیون دی لاج (13)

رسیدیں:

اس مضمون کی تیاری کے لیے 'فہرست مقالات' مرتبہ اقبال صلاح الدین (14) مقالہ 'علامہ اقبال - اک صوفی' از سید محمد کبیر احمد مظہر (15)، مقالہ 'پنجابی وچ علامہ اقبال: حیاتی، فکر تے فن' از ڈاکٹر شہباز ملک (16)، مقالہ 'اقبال کے پنجابی تراجم' از ریاض احمد شاد (17) اور راقم کے اپنے مقالے 'ادب وچ ترجمے: اک جان کاری' (18) سے خصوصی استفادہ کیا گیا ہے۔

حوالہ جات:

1۔ معارف، ماہ نامہ، نومبر 2009ء ص 361۔
2۔ تاثیر، اقبال کا فکر و فن، مرتبہ افضل حق قرشی، یونیورسل بکس، لاہور، ص 116۔
3_*Letters of Iqbal to Mr. Jinnah*. Lahore. 1943. pp18-19_
4۔ سید ابوالحسن ندوی، نقوش اقبال، مجلس نشریات اسلام، کراچی، س۔ن ص 55۔
5۔ لاہور آرٹس فورم، سالانہ انتخاب 07-2006ء، ص 125۔
6۔ شگفتہ زکریا، فکر و فن اقبال، سنگت پبلشرز، لاہور، 2004ء ص 97۔
7_Dr. Javid Iqbal."*The Universality of Iqbal*"Iqbal Review, April 2003 .
8_Alessandro Bausani.The Life and Works of Iqbal, translated by AKM; *Iqbal Review* Oct. 1973.
9۔ رفیع الدین ہاشمی، 1986ء کا اقبالیاتی ادب، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، 1988ء ص 36۔
10۔ محراب خاور، مشرق ولوں، امتیاز فیاض پرنٹنگ پریس، لاہور 1999ء ص 6۔

11۔ محمد بشیر چودھری: پنجابی میں اقبال شناسی کی روایت، مقالہ پی ایچ ڈی، شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد 2002ء ص232۔

12_M.D. Taseer, *Dr; Iqbal: the Universal Poet*, compiled by Afzal Haq Qarshi, Bazm-e-Iqbal, Lahore 2nd ed 1992 p32.

13۔ غلام مصطفیٰ بسمل، حفیظ احمد، اقبال قلندر، عثمان برادرز 1993ء ص140۔

14۔ فہرست مقالات: اقبال صلاح الدین، قبیلہ ناشرین، اوکاڑا 1984ء۔

15۔ علامہ اقبال - اک صوفی: سید محمد کبیر احمد مظہر مطبوعہ چھ ماہی کھوج، شعبہ پنجابی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور مسلسل شمارہ-18 جنوری تا جون 1987ء۔

16۔ پنجابی وچ علامہ اقبال: حیاتی، فکر تے فن از ڈاکٹر شہباز ملک مطبوعہ شش ماہی کھوج' شعبہ پنجابی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور مسلسل شمارہ 25 جولائی تا دسمبر 1990ء۔

17۔ 'اقبال کے پنجابی تراجم' از ریاض احمد شاد مطبوعہ ضیاء بار، سرگودھا، نومبر 1977ء۔

18۔ 'ادب وچ ترجمے: اک جان کاری از ڈاکٹر ناصر رانا مطبوعہ شش ماہی لیکھ لاہور مسلسل شمارہ-1 دسمبر 2005ء۔

●○●○●○

ڈاکٹر رابعہ سرفراز *

اقبال کا تصورِ خدا اور دعا

''کہہ دو اللہ ایک ہے۔ اسی پر ہر شے کا انحصار ہے۔ نہ اُسے کسی نے جنا ہے اور نہ اُس کی کوئی اولاد ہے۔ وہ یکتا ہے اور اُس کا کوئی ہم سر نہیں۔'' (۱)

قرآن مجید نے ''خودی مطلق'' کو ''اللہ'' کے نام سے پکارا ہے۔ اقبال نے ہماری فکر اور احساسات کی بنیاد خودی مطلق کو قرار دیا ہے۔ خودی مطلق کے یہی اوصاف اللہ کی انفرادیت اور یکتائیت کے اسلامی تصور کی بنیاد ہیں۔ عقلی دلائل حقیقتِ مطلقہ کے اس تصور کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں جو ہمیں مذہبی تجربے کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

مختلف مذاہب خدا کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔ یہودی اسے ''یہواہ'' مسیحی اسے ''باپ'' مسلمان ''اللہ'' یا ''رحمان و رحیم'' یا ''رب'' کہتے ہیں۔ ہندوؤں میں اکثریت اسے ''بھگوان'' یا ''ماں'' کہتی ہے جبکہ بدھ مت اسے کوئی نام نہیں دیتا بلکہ نام دینے کو اس کی توہین سمجھتا ہے۔

تاریخ مذاہب میں خدا کی انفرادیت کے تصور کی بجائے اس کے کسی ایسے عنصر کو اہمیت دی گئی ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے جیسے ''نور''۔ خدا کے حوالے سے مذاہب عالم کا زیادہ رجحان وحدت الوجود کے فلسفہ کی طرف ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

''اللہ زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو اس طاق میں روشن چراغ رکھا ہو۔ وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو اور وہ فانوس ایک ستارہ ہو جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔'' (۲)

اقبال کی رائے میں یہودی، مسیحی اور اسلامی الہامی کتب میں جہاں بھی خدا کے لیے ''نُور'' کی اصطلاح کا استعمال کیا گیا ہے اس کی تشریح و توضیح جدید طبیعی علوم کی روشنی میں کی جانی چاہیے۔ ''نور'' کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور وہ ہر ایک کے لیے یکساں ہے۔ ''نور'' یعنی ذاتِ مطلق (حقیقتِ مطلق) ''اللہ'' ہر کہیں یکساں انداز میں موجود ہے۔

انفرادیت کا تصور انسان کو زمانی و مکانی حوالے سے محدود کر دیتا ہے مگر جب ہم خدا کی انفرادیت کی بات کرتے

* اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اردو گورنمنٹ کالج یونیورسٹی فیصل آباد۔

☆ بعد شکریہ، الماس، جلد نمبر 16، 2014، ص 583-506۔

ہیں تو وہ خدا کی لامتناہیت اور تخلیقی فعلیت کے باطنی امکانات سے عبارت ہے۔ جس میں کائنات کا وجود ایک جزوی اظہار سے زیادہ کچھ نہیں۔ اقبال کی رائے میں خدا کی لامتناہیت کا اندازہ اس کی وسعت کی بجائے اس کی گہرائی سے ہوتا ہے۔

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب۔(۳)

اللہ کی یکتائیت کے علاوہ قرآن میں جن دیگر پہلوؤں کا اظہار ملتا ہے وہ اس کی خلاقی، علم، قدرتِ کاملہ اور ہمیشگی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ محدود انسانی ذہن فطرت کو ایک ایسی خارجی شے سمجھتا ہے جسے وہ جانتا ہے مگر تخلیق کرنے سے قاصر ہے۔ اسی بنیاد پر کائنات کو ماضی کا ایک ایسا عمل سمجھتا ہے جس میں کائنات ایک بنی بنائی چیز کی صورت نظر آتی ہے اور اب اس کا خدا کی زندگی سے کوئی تعلق نہیں اور وہ اس کائنات کو بنانے کے بعد اسے محض ایک تماشائی کی نظر سے دیکھ رہا ہے۔

خدا کے تصورِ تخلیق کے حوالے سے مذہبی حلقوں میں بے کار مباحثہ اسی تنگ نظری کی بدولت ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کے غیر کی صورت میں اس کی مدمقابل ہے اور کیا خدا اور کائنات کے درمیان کوئی مکانی فاصلہ ہے الہیاتی حوالے سے کائنات کی حقیقت ایسی نہیں ہے کہ وہ خدا کے مدمقابل کے طور پر قائم ہو اور نہ ہی تخلیق ایسا عمل ہے جس میں ''پہلے'' اور ''بعد'' کی ترکیبات ہوں۔ صوفی بزرگ بایزید بسطامیؒ کے ایک مرید نے کہا کہ ایک وقت ایسا تھا جب صرف خدا کا وجود تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ بسطامیؒ نے جواب دیا 'اب بھی ویسے ہی ہے جیسے تب تھا'۔ مادی دنیا ایسی چیز نہیں جو خدا کے متقابل کے طور پر قائم ہے اور وہ کچھ فاصلے پر بیٹھا اسے چلا رہا ہے بلکہ یہ ایک مسلسل عمل ہے (خدا اور کائنات) جسے ہماری فطرت نے علیحدہ علیحدہ خانوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔

''فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے اقبال دراصل انسان سے خدا تک پہنچے تھے۔ کئی سال پہلے انھوں نے تحریر کیا تھا سینکڑوں برس مشرق کا دل و دماغ اس سوال کا جواب ڈھونڈتا رہا کہ کیا خدا کا وجود ہے؟ مگر میں مشرق کے لیے ایک نیا سوال اٹھانا چاہتا ہوں کیا انسان کا وجود ہے؟ یعنی بقول غالب — نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا؟ گویا میرے ہونے ہی کے سبب میرے لیے خدا کا وجود ہے۔ میں اگر نہ ہوتا تو خدا ضرور ہوتا لیکن پھر یہی ہوتا کہ جنگل میں مور ناچا کس نے دیکھا؟''(۴)

اقبال کہتے ہیں کہ ابھی ماہرین طبیعات نے یہ حقائق دریافت کرنے ہیں کہ بظاہر نظر آنے والی دنیا کی بنیاد کہیں اُس دائم ہستی میں تو اُستوار نہیں جو بیک وقت ثابت بھی ہے اور متغیر بھی؟ حاضر بھی ہے اور غائب بھی؟

کائنات کی تشکیل ایسے جواہر (چھوٹے چھوٹے ذرّوں سے ہوئی ہے) جن کا مزید تجزیہ ناممکن ہے مگر خدا کے تخلیقی عمل کا سلسلہ جاری ہے اس لیے ہر لمحے ان گنت ''جواہر'' وجود میں لائے جاتے ہیں اور کائنات میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

''خدا اپنی تخلیق میں جو چاہے اضافہ کرتا ہے۔''(۵)

جواہر کا ان کے وجود سے تعلق نہیں بلکہ ''جواہر'' خدا کے تخلیقی عمل میں پوشیدہ ہوتے ہیں اور ان کا وجود میں آنا خدا کی تخلیقی کارروائی کا اظہار ہے۔ وجود وہ صفت ہے جو خدا انھیں عطا کرتا ہے۔ اس جوہری عمل کی ذہنی تصویر بنانا ممکن نہیں ہے۔ اقبال اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں کہ جوہر کی ہستی اسی صورت میں اپنا وجود قائم رکھتی ہے جب تک خدا حوادث یا اعراض کی تخلیق کا سلسلہ جاری رکھے۔

حرکت کا تصور زمانے کے بغیر نہیں اور زمانے کا تصور حیاتِ نفسی سے ہے۔ اس لیے حرکت کا وجود زمانے کے مقابلے میں بنیادی ہے۔ اگر حیاتِ نفسی کی نفی کی جائے تو زمانے کا انکار ہوگا اور اگر زمانے کا انکار کیا جائے تو حرکت کا انکار ہوتا ہے۔

''اس طرح کہ حرکت کا اثبات زمانے کا اثبات ہے اور زمانے کا اثبات حیاتِ نفسی کا اثبات۔ بالفاظ دیگر مقدم حیاتِ نفسی ہے، پھر زمانہ، پھر حرکت۔ اب اشاعرہ کے نزدیک قدرتِ الٰہیہ کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے اور جواہر کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایک شان ہے قدرتِ الٰہیہ کی، ایک لمحہ حیاتِ الٰہیہ میں۔ لہٰذا روح جسم سے مقدم ہے، جسم اس کا پیکر ہے، اس کی مرئی شکل، اس کے اظہار کا ایک ذریعہ۔''(۶)

نفس یا روح عملِ خالص ہے اور جسم اس عمل کا ظہور۔ ''نقطہ'' ایک لازمی عنصر کی حیثیت سے ''لمحہ'' سے جڑا ہوا ہے اور یہ ''نقطہ'' کوئی شے نہیں بلکہ ''لمحہ'' کو دیکھنے کا ایک انداز ہے۔

''نقطے اور لمحے میں لمحے ہی کا وجود زیادہ اساسی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ نقطے کو لمحے سے الگ رکھنا ناممکن ہے کیونکہ لمحہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں۔ نقطہ شے نہیں بلکہ اسے ایک اندازِ نگاہ کہیے، ایک طریق لمحے کو دیکھنے کا۔''(۷)

اس حوالے سے مولانا رومیؒ غزالی کے مقابلے میں اسلامی روح کے زیادہ قریب ہیں۔

پیکر از ما ہست شدُ نے ما ازو — بادہ از ما مست شدُ نے ما ازو

جسم ہم سے وجود میں آیا نہ کہ ہم جسم سے۔ شراب میں نشہ ہمارے سبب سے ہے نہ کہ ہم شراب سے نشہ ہیں۔ اقبال کی رائے میں حقیقتِ مطلق کا تصور بطور 'خودی' کرنا درست ہے اور خودی مطلق سے دیگر

خودیوں کا وجود ممکن ہے۔ خدا کی تخلیقی قدرت میں فکر اور عمل ایک ہیں۔

خودی کا سرِّ نہاں لا الہ الا اللہ — خودی ہے تیغ، فساں لا الہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے — صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ (۸)

اناؤں کے وجود میں آنے کا تعلق "جواہر" کی میکانکی حرکت سے ہو یا ذہنِ انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی ہے۔۔۔۔ یہ خودی مطلق کے مسلسل انکشافِ ذات کے مظاہر ہیں۔ ہستی کے اعتبار سے ہر جوہر چاہے پست ہو یا بلند اپنی اصل میں ایک خودی ہے اور یہ سلسلۂ تخلیق ذاتِ انسانی میں اپنی معراج کو پہنچتا ہے۔ اسی لیے قرآن نے حقیقتِ مطلق کو انسان کی رگِ جاں سے قریب تر کہا ہے (۹)۔ حیاتِ الٰہیہ سمندر ہے جس کے دوامی بہاؤ میں ہم موتیوں کی طرح حرکت کرتے ہیں۔

حُسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے (۱۰)

اقبال کے نزدیک خودی تب حقیقی ہوتی ہے جب اسے اپنی حقیقت کا شعور حاصل ہو جائے اور انسانی خودی اپنے کمال پر خدا کے عملِ تخلیق میں خاص مقام حاصل کر لیتی ہے۔

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا رے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی (۱۱)

زماں ہمیشہ سے مسلم فلاسفر اور صوفیہ کا پسندیدہ موضوعِ فکر رہا ہے کیونکہ قرآن مجید میں دن اور رات کے بدلنے کو خدا کی نشانی قرار دیا گیا ہے اور رسول اکرم ﷺ کی حدیث میں "دہر" (زماں) کو اللہ کی صفت کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔

نیوٹن نے زماں کو ندی کے بہتے پانی سے مشابہ قرار دیا لیکن اگر وقت بہتے پانی کی طرح گزرتا ہے تو کہاں سے شروع ہو کر کہاں ختم ہوگا؟ اس کی حدود اور کناروں کا اندازہ کیسے ممکن ہوگا؟ اقبال کی رائے میں فلاسفہ صوفیہ اور جدید طبیعات نے زماں کے نفسیاتی پہلو کی طرف توجہ نہیں دی۔ اس لیے وہ اس کے باطنی اور داخلی پہلو کو سمجھ نہیں سکے۔ اقبال کے نزدیک بہتے وقت میں ایک مخصوص مدت میں حوادث ایک جلوس کی شکل میں ہمارے سامنے سے گزرتے ہیں لیکن یہ ایک اضافی عمل ہے کیونکہ خدا کے معاملے میں یکے بعد دیگرے گزرنے کا سلسلہ نہیں ہوتا۔

مادی ہستیوں کے لیے گردشِ ایام سے پیدا ہونے والے زماں کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے

لیکن غیر مادی ہستیوں کے لیے وقت کا بہاؤ بہت تیز ہے یعنی مادی ہستیوں کے سو سال غیر مادی ہستی کے ایک لمحہ کے برابر ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح درجہ بدرجہ مختلف مراحل طے کرنے کے بعد "زمانِ الٰہی" تک پہنچتے ہیں جو گزرنے اور بہاؤ کی خصوصیات سے مبرّا ہے۔ اس میں تقسیم، ترتیب، تغیر، آغاز اور انجام نہیں ہے۔

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں (۱۲)

اقبال نے انسانی خودی کے دو پہلوؤں نفسِ بصیر اور نفسِ فعال کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک خودی کی زندگی کا دارومدار بصیر پہلو سے فعال پہلو کی طرف رجوع کرتا ہے یعنی وجدان سے عقل کی جانب اور اسی حرکت سے جوہری زماں پیدا ہوتا ہے۔ اقبال خدا کی صفت علم اور قدرتِ کاملہ کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر لفظ علم کو محدود معنوں میں استعمال کیا جائے تو اس سے مراد عقلی یا استدلالی علم ہوگا جس کا تعلق زمانِ متسلسل (ماضی، حال، مستقبل) سے ہوگا لیکن اگر خدا کے علم کو انھی معنوں میں مکمل سمجھا جائے تو غلط ہوگا کیونکہ خدا ہر شے پر حاوی ہے وہ انسان کی طرح کائنات کا مشاہدہ نہیں کرتا۔ کائنات خدا کا غیر نہیں ہے بلکہ اس کا وجود خدا کی حیات میں محض ایک حادثہ رواقعہ ہے۔ خدا کے لامتناہی علم کی وضاحت کے لیے ہمارے پاس الفاظ نہیں ہیں۔

قرآن کے مطابق خدا کی کامل قدرت میں اس کی حکمت کا عمل دخل ہے اور ہم خدا کی ذات سے حکمت اور خیر کی توقع رکھتے ہیں لیکن ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کائنات میں انسانی ارتقا کے راستے شر، درد اور ظلم وستم سے کیوں بھرے پڑے ہیں؟

اقبال کی رائے میں ہم یہ بیان کرنے سے قاصر ہیں کہ کائنات میں ان منفی قوتوں کے معانی کیا ہیں جو انسانی زندگیوں میں ہلاکتوں اور تباہ کاریوں کی ذمہ دار ہیں لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور امید قائم رہنی چاہیے کہ انسان اپنے ارتقا کی تکمیل کے دوران ایک نہ ایک دن "شر" پر غالب آجائے گا۔ اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے اقبال نے آدم کے قصے کا حوالہ دیا ہے کہ آدم کے بہشت سے نکالے جانے کے قصے کی مختلف شکلیں ہیں لیکن قرآن مجید میں جب بھی کسی قصے کا ذکر کیا جاتا ہے اس کا مقصد کوئی عالمگیر اخلاقی سبق دینا ہوتا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں انسانی وجود کا ذکر ہے اس کے لیے بشر یا انسان کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ آدم کا لفظ ان معنوں میں استعمال کیا گیا ہے کہ انسان کے اندر نیابتِ الٰہی کی صلاحیت موجود ہے۔ آدم کا لفظ کسی مخصوص انسان کے لیے نہیں بلکہ ایک تصور کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں ہے:

"ہم نے تمھیں پیدا کیا۔ پھر تمھیں صورت دی۔ پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کریں۔ پس سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔" (۱۳)

''عہد نامہ عتیق'' میں آدم کے باغ عدن سے نکالے جانے کے سلسلے میں آدم نے زمین کو مورد الزام قرار دیا ہے لیکن قرآن زمین کو انسان کے لیے آرام گاہ قرار دیتا ہے جو اس کی متاع ہے اور جس کے لیے اسے خدا کا شکر ادا کرنا چاہیے۔

''اور ہم نے تمھیں زمین پر اختیار کے ساتھ آباد کیا اور تمھارے لیے یہاں زندگی بسر کرنے کا سامان رکھا' مگر تم کم ہی شکر گزاری کرتے ہو۔'' (۱۴)

ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

''بقول اقبال قرآن مجید کے مطابق لفظ 'جنت' سے مراد حیاتِ انسانی کا وہ دور ہے جس میں انسان ابھی اپنے ماحول سے مانوس نہ ہوا تھا یعنی اسے اپنی کمزوری اور محتاجی کا احساس نہ تھا جس کے سبب اس نے اپنی حالت کو بہتر بنانے کی خاطر جدوجہد شروع کی اور انسانی تہذیب کی بنیاد رکھی۔'' (۱۵)

قرآن میں قصہ آدم کے ذکر سے مراد انسانی ارتقا ہے اور یہ کسی اخلاقی پستی یا ذلت کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ بقول اقبال انسان کی وہ پہلی نافرمانی' پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے سے کیا اور اسی سبب قرآن کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔

طلسمِ بُود و عدم ' جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے' قادر نہیں ہے جس پہ سخن
اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے نہ بدن (۱۶)

اقبال کے نزدیک خیر اور شر ایک دوسرے کی ضد ہونے کے باوجود ایک ہی 'کل' سے وابستہ ہیں اور ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ خیر کا اطلاق جبر کے ذریعے ممکن نہیں۔ خیر کے لیے آزادی اولین شرط ہے۔ جب آزادی کے سبب انسان کے سامنے کئی راستے کھلے ہوں گے تو وہ خیر اور شر کسی کا بھی انتخاب کر سکتا ہے۔

''دنیا میں قدروں کا وجود ذاتِ واجب تعالیٰ سے وابستہ ہے۔ بغیر اس کے کوئی اخلاقی نظام مستحکم بنیادوں پر نہیں قائم ہو سکتا۔ اسی کی بدولت ہم موجودہ واقعات سے پرے اقدار و کمالات کی تلاش کرتے ہیں اضافات و اعتبارات کے پیچھے ذاتِ مطلق کا تصور کرتے ہیں جو کائنات کے نظام کی محرک ہے اور جسے ہم کبھی عدل کا نام دیتے ہیں اور کبھی حسن کا اور کبھی خیر کا۔ یہ ذاتِ مطلق اپنے غیر محدود تنوع کے ذریعے اپنے آپ کو کائنات میں ظاہر کرتی ہے۔ ہم اس کی ذات کا پورا علم کبھی بھی حاصل نہیں کر سکتے۔'' (۱۷)

اقبالؒ کی رائے میں شیطان نے آدم کو ممنوعہ پھل چکھنے کے لیے ورغلایا اور وہ بہکاووں میں آ گیا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ انسان فطرتاً شر کی طرف راغب ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ عجلت پسند ہے۔ علم کی منازل جلد طے

کرنا چاہتا ہے۔ اسے صحیح راستے پر ڈالنے کی صحیح صورت یہ ہے کہ اس کی نشوونما ایسے ماحول میں ہو جہاں تکلیفوں اور اذیتوں کو برداشت کرنے کے باوجود اسے ذہنی قوتوں کے اظہار کا موقع ملتا رہے اور وہ تجربات کے ذریعے اپنے علم میں اضافہ کرے۔

''اساسی طور پر ذاتِ واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماورا بھی ہے جس طرح ریاضی میں لامتناہی (ان فنیٹی) محدود اعداد میں موجود رہتا ہے لیکن ان اعداد سے ماورا ہوتا ہے۔ ہمارے تجربے کی دنیا سے خدا بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ماورا ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔'' (۱۸)

سختیاں اور مصائب برداشت کرنا ارتقائے خودی کے عمل کا حصہ ہے۔ انسان کو سخت جان بنانے کی غرض سے محرومیوں اور ناکامیوں کا سامنا کرایا جاتا ہے تاکہ اُسے یقینِ واثق ہو جائے کہ بالآخر فتح خیر کی ہوگی۔

قرآن مجید میں ہے:

''اللہ اپنا مقصد پورا کر کے رہتا ہے مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔'' (۱۹)

''ماورائی خدا کی طرف انسان کی صفاتِ عالیہ ہی کے ذریعے بڑھنا ممکن ہے جو خدا نے اس میں ودیعت کی ہیں اور جنھیں ظاہر کرنے میں حکمتِ الٰہیہ انسانی روح کے کمالات کو بروئے کار لاتی ہے۔'' (۲۰)

مذہب کا مقصد حقیقتِ مطلق کا قرب حاصل کرنا ہے اور اقبال کے بقول یہ قرب دعا سے حاصل ہوتا ہے:

یارب! دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے
جو قلب کو گرما دے جو روح کو تڑپا دے
پھر وادیِ فاراں کے ہر ذرّے کو چمکا دے
پھر شوقِ تماشا دے، پھر ذوقِ تقاضا دے
محرومِ تماشا کو پھر دیدۂ بینا دے
دیکھا ہے جو کچھ مَیں نے اوروں کو بھی دکھلا دے
بھٹکے ہوئے آہو کو پھر سوئے حرم لے چل
اس شہر کے خوگر کو پھر وسعتِ صحرا دے
پیدا دلِ ویراں میں پھر شورشِ محشر کر
اس محملِ خالی کو پھر شاہدِ لیلا دے
اس دور کی ظلمت میں ہر قلبِ پریشاں کو
وہ داغِ محبت دے جو چاند کو شرما دے

رفعت میں مقاصد کو ہمدوشِ ثریا کر
خودداری ساحل دے، آزادی دریا دے
بے لوث محبت ہو، بے باک صداقت ہو
سینوں میں اُجالا کر، دل صورتِ مینا دے(۲۱)

سائنس چاہے جتنی بھی ترقی کر لے جب تک اس دنیا میں انسان بستے ہیں وہ دعا اور عبادت کے سلسلے کو جاری رکھیں گے۔ ہر انسان اپنی تنہائی کے عالم میں سچے ہمدم اور اندرونی سہارے کی تلاش ہے۔۔ دعا کے ذریعے انسان کو وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو صرف فکر سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ دعا کے ذریعے انسان فکر کو پیچھے چھوڑتے ہوئے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ اس کی زندگی میں حصہ لے سکے۔ خدا کی موجودگی کا حقیقی تجربہ دعا اور عبادت ہی سے ممکن ہے۔ اقبال خدا کی تلاش میں صوفی کی دعا اور سائنس دان کے مشاہدۂ فطرت دونوں کو عبادت قرار دیتے ہیں۔

''مذہب اور سائنٹیفک تحقیق کے طریقے چاہے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں لیکن دونوں کے مدِّ نظر ایک ہی مقصد ہوتا ہے۔ دونوں اصل حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے ہیں۔ سائنس میں حقیقت کے خارجی مظاہر کا جائزہ لیا جاتا ہے اور مذہب حقیقت کی اندرونی ماہیت کا سراغ لگاتا ہے۔''(۲۲)

عبادت کا مقصد اس صورت میں حاصل ہوتا ہے جب اسے اجتماعی شکل دی جائے۔ عبادت کی روح اجتماعی ہے۔ اس ضمن میں اقبال حج کی مثال دیتے ہیں کہ ایسی اجتماعی عبادت پر زور دے کر اسلام نے انسانیت کے اتحاد کا درس دیا ہے۔ عبادت انفرادی ہو یا اجتماعی اس انسانی خواہش کی ترجمان ہے کہ کائنات کی خاموشی میں کوئی تو اس کی صدا کا جواب دے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

''ہر اُمت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے۔ پس اے محمد ﷺ وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑا نہ کریں۔ تم اپنے رب کی طرف دعوت دو، یقیناً تم سیدھے راستے پر ہو اور اگر وہ تم سے جھگڑیں تو کہہ دو کہ جو کچھ تم کر رہے ہو اللہ کو خوب معلوم ہے۔ اللہ قیامت کے روز تمھارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں تم اختلاف کرتے رہے ہو۔''(۲۳)

"The truth is that all search for knowledge is essentially a form of prayer. The scientific observer of Nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer. Although at present he follows only the footprints of the musk-deer, and thus modestly limits the methods of his quest, his thirst for knowledge is eventually sure to leed him to the point where the scent of the musk-gland is a better guide than the footprints of thedeer. This alone will add to

his power over Nature and give him that vision of the total infinite which philosophy seeks but cannot find. Vision without power does bring moral elevation but cannot give a lasting culture. Power without vision tends to become destructive and inhuman. Both must combine for the spiritual expansion of humanity."(24)

اقبال کی رائے میں عبادت کے طریق کو موضوعِ بحث نہیں بنانا چاہیے کیونکہ عبادت کی روح کے لیے غیر ضروری ہے کہ ہم اپنے چہرے کا رخ کس جانب رکھیں۔ قرآن مجید میں واضح ہے کہ:

''مشرق اور مغرب سب اللہ کے ہیں۔ جس طرف بھی تم رُخ کرو گے اسی طرف اللہ کا رُخ ہے۔''(۲۵)

اور

''نیکی یہ نہیں کہ تم نے اپنے چہرے مشرق کی طرف کر لیے یا مغرب کی طرف بلکہ نیکی یہ ہے کہ آدمی اللہ کو اور یومِ آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتاب اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتہ داروں اور یتیموں پر، مسکینوں اور مسافروں پر، مدد کے لیے ہاتھ پھیلانے والوں پر اور غلاموں کی رہائی پر خرچ کرے اور زکوٰۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں تو اسے وفا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔''(۲۶)

"اقبال کی رائے میں وقتِ عبادت مخصوص سمت کا انتخاب افراد میں برابری اور مساوات کی روح کو بیدار کرنے کے لیے ہے۔'' اقبال خدا کی ذات میں انسان کے جذب و استغراق کے قائل نہیں بلکہ اس کے برعکس وہ انسان کو ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے ایسی بلندی پر پہنچا دینا چاہتے ہیں جہاں انسان خدا کو اپنی ذات میں جذب و مستغرق کرنے کے قابل ہو سکے۔ ایسی کیفیت میں اگر انسان میں استعداد ہو تو خدا کی خلاقی میں اس کا ہم کار بن سکتا ہے۔''(۲۷)

اگر کوئی شے نہیں ہے پنہاں تو کیوں سراپا تلاش ہوں میں
نگہ کو نظارے کی تمنا ہے دل کو سودا ہے جستجو کا(۲۸)

حوالہ جات:

۱۔ قرآن مجید: سورۃ الاخلاص: ۱ تا ۴۔

۲۔ قرآن مجید: سورۃ النور: ۳۵۔

۳۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اُردو، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۹۵ء، ص ۲۶۔

۴۔ جاوید اقبال، خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۸ء، ص ۱۰۹۔

۵۔ قرآن مجید: سورۃ فاطر:۱۔

۶۔ سید نذیر نیازی، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، لاہور: بزمِ اقبال، ۲۰۱۲ء، ص۱۵۰۔

۷۔ ایضاً، ص ۱۲۴۔

۸۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اُردو، لاہور، ۱۹۹۵ء، ص ۵۴۷۔

۹۔ قرآن مجید: سورۃ قٓ:۱۶۔

۱۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، ص۱۱۱۔

۱۱۔ ایضاً، ص۱۲۸۔

۱۲۔ اقبال، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۳۱۲۔

۱۳۔ قرآن مجید: سورۃ الاعراف:۱۱۔

۱۴۔ قرآن مجید: سورۃ الاعراف:۱۰۔

۱۵۔ جاوید اقبال، خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم، ص۹۷۔

۱۶۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اُردو، ص ۵۷۰۔

۱۷۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص۳۸۸

۱۸۔ ایضاً، ص ۳۹۳۔

۱۹۔ قرآن مجید: سورۃ یوسف:۲۱۔

۲۰۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال ص ۳۹۳۔

۲۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اُردو، ص۲۴۱۔

۲۲۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال ص ۳۸۴۔

۲۳۔ قرآن مجید: سورۃ الحج: ۶۷تا۶۹۔

۲۴۔ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, editted by M.Saeed Sheikh, Lahore :Institute of Islamic Culture, 1986, p73.

۲۵۔ قرآن مجید: سورۃ البقرہ:۱۱۵۔

۲۶۔ قرآن مجید: سورۃ البقرہ:۱۷۷۔

۲۷۔ جاوید اقبال، خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم، ص۱۱۱۔

●○●○●○

ڈاکٹر انجم طاہرہ*

فکرِ اقبال اور عصرِ حاضر کے تعلیمی تقاضے

اللہ تعالیٰ نے چند اسماء کی تعلیم دے کر فرشتوں کے سامنے حضرت آدمؑ کی برتری ثابت کی تو وہ مسجودِ ملائک ہوئے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلی وحی کے الفاظ میں ہی علم سیکھنے کی تلقین کر دی گئی تو پھر یہ مدینۃ العلم ﷺ ہر وقت ''ربِ زدنی علما'' کی دعا کرتے رہے اور اشیاء کی حقیقت کا علم جاننے کی طلب میں رہے

جس کا ماخذ قرآن اور اس کی تعلیمات ہے۔ اس علم کا ابلاغ مسلم مفکرین کو مختلف ذرائع سے ہوتا رہا جس کے نتیجے میں مسلمان علوم وفنون میں ترقی کر کے علم حساب، جبر و مقابلہ، مساحت، علم ہندسہ، علم ہیئت، علم کواکب، علم کیمیا، فن فلاحت کے بانی بنے اور ''یورپ میں اول اول جو رصدگاہ قائم ہوئی وہ مسلمانوں ہی کی بنائی ہوئی تھی۔'' (۱)

علم کا ایک محدود مطلب تعلیم بھی ہے تعلیم سے مراد وہ مخصوص شعبہ لیا جاتا ہے جس میں خاص عمر تک بچوں اور نوجوانوں کی ذہنی، تخلیقی اور روحانی قوتوں کی ترتیب و تہذیب اور نشوونما کی جاتی ہے اور اس نشوونما میں نمایاں محرک اساتذہ اور نصاب ہے جو زندگی کے اعلیٰ مقصد اور منزل تک پہنچانے میں نمایاں کردار ادا کرتے ہیں ۔

اس عمل کو طلباء و طالبات ایک مخصوص عمارت یا ادارہ میں، جس کا نام مکتب، مدرسہ، کالج یا یونیورسٹی ہے، مکمل کرتے ہیں۔ یہ عمارت محض اینٹ اور گارے مٹی کا مجموعہ نہیں بلکہ اس کی تعمیر استاد، شاگرد، نصاب تعلیم اور نظام تعلیم سے مل کر ہوئی ہے اور یہ ادارہ معماران قوم کے لئے ہدایت کا سرچشمہ اور فکری لائحہ عمل کا پہلا مرکز ہے۔

اس عمارت کا اصل حسن استاد ہے جو پیر کامل کی طرح بے لگام امت کی باگ تھامے اسے منزل مقصود کا راستہ بتائے اور اس کی تربیت پر قوم اپنی منزل کو خود کھوجنے کی صلاحیت پا سکے یہ استاد ایسے شاگرد پیدا کرے جو انسانیت کے ارتقا کی آخری منزل ہو امام وقت ہو اور بند جہات سے آزاد ہو:

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی

اور اس عمارت کی تعمیر میں استعمال ہونے والا مواد یعنی نصاب ایسا ضابطہ ہمارے سامنے پیش کرے جو آئین

---

* لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی، لاہور۔

☆ بصد شکریہ الماس، جلد نمبر 16، 2014، ص506-583۔

الٰہی کے مطابق فلسفۂ حیات اور ارتقائے حیات کا درس دے۔ خرد کو وجدان الٰہی سے روشناس کرائے اور دینی و دنیاوی علوم میں ہم آہنگی پیدا کرے اور قوموں کی ترقی میں ریڑھ کی ہڈی کا کام دے۔

عصر حاضر کا تعلیمی تقاضا اور علامہ اقبال کی آرزوؤں کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ادارہ ایسا ہو جہاں ان کے تخیل اور سوچ کی بنیادیں عزت نفس، خودداری، کلمۂ توحید اور ختم نبوت کے درس سے مل کر بنیں جو عملی زندگی میں نہ صرف ان روح کی تطہیر، مسلم تشخص اور انفرادیت برقرار رکھنے میں معاون ہو سکے بلکہ وہ اپنی گمشدہ میراث اور شاندار ماضی کو بھی دوبارہ حاصل کر سکیں۔ یہاں سے فارغ التحصیل طلبا حضرت عمرؓ سے فاروق، اور حضرت ابوبکرؓ سے صدیق اور حضرت عثمانؓ سے غنی اور مولا علیؓ سے صاحب علم، امام حسینؓ جیسے سالار حق اور محمد علی جناحؒ جیسے قائداعظم اور خواتین علم وحلم میں سیدہ فاطمہ کا پیکر بن سکیں اور ہر نئے محاذ زندگی کے لئے تیار رہیں اور آج پھر: گرمیٔ ہنگامۂ بدر وحنین پیدا ہو اور ہمارے طلبا صحیح معنوں میں: حیدرؓ و صدیقؓ و فاروقؓ و حسینؓ کے علمبردار ہوں۔

علامہ اقبالؒ بطور ماہر تعلیم:

اگر چہ ڈاکٹر سید عبداللہ کے بقول علامہ اقبال باقاعدہ ماہر تعلیم نہ تھے مگر بلاشبہ ان کی اپنے دور کے تعلیمی نظام اور نصاب پر گہری ناقدانہ نظر تھی۔ عملی طور پر جب ہم ان کی ذاتی زندگی پر نگاہ ڈالتے ہیں تو نصاب سازی میں بطور معلم، ممتحن، ادیب اور مصنف ان کا اہم کردار نظر آتا ہے۔ بحیثیت استاد عربی، فارسی، فلسفہ، انگریزی، تاریخ، سیاست مدن کی تعلیم اور اورینٹل کالج لاہور (پنجاب یونیورسٹی)، گورنمنٹ کالج لاہور اور اسلامیہ کالج لاہور میں دیتے رہے اور لندن کے کامرس کالج میں بھی درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے۔ انہوں نے چھوٹے بچوں سے لے کر نوجوانوں تک کے لئے چھٹی، ساتویں اور آٹھویں کلاس کے کورس کے علاوہ تاریخ ہند، آئینہ عجم اور نکات بیدل جیسی کتابیں بطور نصاب بھی لکھیں اور اس سلسلہ میں مختلف موثر عملی تجاویز بھی دیں اس کے علاوہ وہ پنجاب یونیورسٹی اور سول سروس کے امتحانات میں ممتحن اور صدر ممتحن بھی رہے اور مڈل، ایف اے، بی اے، ایم اے کے فارسی، فلسفہ، تاریخ اسلامی، فلاسفی آف ریلیجن، ایل ایل، بی اور ایم او ایل کے پرچہ جات بھی مرتب کرتے رہے اور جانچتے بھی رہے۔ (۲) اور ۱۹۳۳ء میں ماہر نصاب تعلیم کی حیثیت سے سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کے ساتھ شاہ افغانستان کی دعوت پر کابل کا سفر بھی کیا اور اسی سال وائسرائے ہند کی منعقد کردہ تعلیمی کانفرنس میں بھی حصہ لیا۔ اس کے علاوہ اپنی نثر، شاعری اور مکتوبات کے ذریعے بھی نصاب سازی میں مثبت نکات پیش کرتے رہے ان کو اعلیٰ درجے کی درسگاہوں میں تدریس کا ذاتی تجربہ بھی رہا اور انہوں نے عصر حاضر کی تعلیم کے سحر کو اپنے حکیمانہ نظریات سے توڑ دیا:

طلسم علم حاضر را شکستم — ربودم دانہ و دامش گسستم
خدا داند کہ مانند براہیم — بہ نار او چہ بی پروا نشستم (۳)

اور اپنی خداداد حکیمانہ صلاحیتوں کی بنا پر طالب علموں کی تربیت میں درپیش خطروں کو بھانپ لیا تھا۔ ان کی شاعری کا مرکزی محور فکرِ فردا و امروز ہے جس میں ان کی امیدوں کا مرکز نوجوانانِ عالمِ اسلام ہیں جن کو راہِ عمل پر وہ پختہ و استوار دیکھنا چاہتے ہیں۔

وہ ایک ایسی عظیم اسلامی درسگاہ کا خواب دیکھ رہے تھے جہاں نصابِ تعلیم اور نظامِ تعلیم کی تجدید نو اس طرح سے ہو کہ نوجوانوں کو درپیش مسائل کی تشخیص اور ان کا حل کامیابی سے مل سکے۔ ان پر تخیل کے نئے در وا ہوں اور معاشرے کی مسلم اقدار کی حفاظت ہو سکے۔ نوجوانوں کو اتحاد و یگانگت کا درس ملے تاکہ مغربی اور استعماری قوتوں کا مقابلہ ہو سکے۔

علامہ مصطفی المراغی شیخ جامعہ الازہر کے نام ایک خط میں اسلامی درسگاہ بنانے کا ارادہ ظاہر کیا:

''ہم نے ارادہ کیا ہے کہ پنجاب کے ایک گاؤں میں ایک ایسا ادارہ قائم کریں جس کی نظیر آج تک یہاں وقوع میں نہیں آئی۔ ہماری خواہش ہے کہ اس ادارے کو وہ شان حاصل ہو جو دوسرے دینی اور اسلامی اداروں کی شان سے بہت بڑھ چڑھ کر ہو۔ ہم نے ارادہ کیا ہے کہ علومِ جدیدہ کے فارغ التحصیل حضرات اور چند علومِ دینیہ کے ماہرین کو یہاں جمع کریں۔۔۔۔ ان کے لئے ایک لائبریری قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ہر قسم کی نئی اور پرانی کتابیں موجود ہوں اور ان کی رہنمائی کے لئے ایک ایسا معلم جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصیرت تامہ رکھتا ہو، نیز دورِ حاضر کے انقلاب سے بھی واقف ہو، مقرر کرنا چاہتے ہیں۔۔۔'' (۴)

اس کے علاوہ فرمایا:

''یہ امر قطعی ضروری ہے کہ ایک نیا مثالی دارالعلوم قائم کیا جائے جس کی مسند نشین اسلامی تہذیب ہو جس میں قدیم اور جدید کی آمیزش عجب دلکش انداز میں ہوئی ہو۔ اس قسم کی مثالی تصویر کھینچنا آسان کام نہیں اس کے لئے اعلیٰ تحقیق، زمانے کے رجحانات کا لطیف احساس اور مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب کے مفہوم کی صحیح تعبیر لازمی ہے۔'' (۵)

لیکن ان کے دور میں رائج مشرقی اور مغربی نظامِ تعلیم پر ان کی تنقید ملاحظہ کرنے کے لائق ہے انہوں نے مکتب، استاد، طالب علم اور نصابِ تعلیم حتیٰ ملا و فقیہ شہر کو بھی نہ چھوڑا۔ وہ اس سارے نظامِ تعلیم کو مسلم تشخص اور خودی کی تربیت کی راہ میں حائل سم قاتل سمجھتے تھے۔ ایک مرید اور شاگرد کی طرح استاد رومی کے سامنے علم و تعلیم کے مسائل پیش کر رہے ہیں:

چشمِ بینا سے ہے جاری جوئے خوں
علمِ حاضر سے ہے دیں زار و زبوں

پڑھ لئے میں نے علومِ شرق و غرب
روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

مغربی نظامِ تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے وہ طالب علم سے مخاطب ہیں:

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اپنی خودی کو
ہو جائے ملائم تو جدھر چاہے ادھر پھیر

اور:

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

ضربِ کلیم (افرنگ زدہ): خطاب بہ جواناں میں فرماتے ہیں:

ترا وجود سراپا تجلیِ افرنگ
کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر
مگر یہ پیکرِ خاکی خودی سے ہے خالی
فقط نیام ہے تو زرنگار و بے شمشیر

سوز دروں سے تہی فارغ التحصیل نوجوانوں کی سوچ کا مرکز فکرِ معاش ہوتا ہے:

عصر حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے
قبض کی روح تری دے کے تجھے فکرِ معاش
اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا
جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش

اور:

نوجوانان تشنہ لب خالی ایاغ
شستہ رو، تاریک جاں، روشن دماغ

استاد تعلیم کے ساتھ ساتھ اصلاحِ باطن اور کردار کی تشکیل میں "عمارت گر" کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس کو خود تربیت کی ضرورت ہے:

مقصد ہو اگر تربیتِ لعلِ بدخشاں
بے سود ہے بھٹکے ہوئے خورشید کا پرتو
کر سکتے تھے جو اپنے زمانے کی امامت
وہ کہنہ دماغ اپنے زمانہ کے ہیں پیرو

اور یہ کہ:

شیخ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں
کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

اسی لئے استاد کو نصیحت کرتے ہیں کہ تجھے صاحب دل مبلغ ہونا چاہئے :

پس بگیر از بادۂ من یک دو جام   تا درخشی مثل تیغ بی نیام

''معلم حقیقت میں قوم کے محافظ ہیں۔۔۔ضروری ہے کہ وہ اپنے پیشے کے تقدس اور بزرگی کے لحاظ سے اپنے طریق تعلیم کو اعلیٰ درجے کے علمی اصولوں پر قائم کریں۔'' (مقالات اقبال، مرتبہ: عبدالواحد معینی، ص۹)۔ مدرسہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ اپنا فرض بخوبی ادا نہیں کر رہا۔ تنگ نظری، مسلک پرستی اور تعصب اس نظام تعلیم کی نمایاں خصوصیات ہیں :

مدرسہ نے تیری آنکھوں سے چھپایا جن کو خلوت کو و بیابان میں وہ اسرار ہیں فاش

ع۔۔۔مکتبوں میں کہیں رعنائی افکار بھی ہے؟

اور:

تھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غمناک   نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ

ان ساری باتوں سے جو نقطہ واضح ہوتا ہے وہ ہے علامہ اقبال کی موجودہ بے حس نظام تعلیم کی بجائے نوجوان کو سوچنے، فکر کرنے اور نشاط عمل کی دعوت۔۔۔ کیونکہ ابلیس جس بات سے خوفزدہ ہے وہ ملت اسلامیہ کی بیداری ہے:

ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات

کیونکہ مسلمان نوجوان کے بارے میں وہ یہ گمان رکھتے ہیں:

عصر حاضر زادۂ ایام تست   مستی او از ۔ ی گلفام تست
شارح اسرار او تو بودہ ئی   اولین معمار او تو بودہ ئی

(پس چہ باید کرد۔۔۔ص ۱۲۷)

حضرت اقبال نے جس ذہنی کشمکش کا ذکر اپنے خطبات میں کیا تھا ہم آج بھی کم و بیش اسی سے دوچار ہیں۔ انہوں نے فرمایا تھا:

''عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ان کے زیر اثر انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھئے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے، سیاسی اعتبار سے نظر ڈالئے تو افراد افراد سے دست و گریبان ہیں اس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابل تسکین جوع زر پر قابو پا سکے یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لئے

اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے"(۶)

اگر آج ہم کہیں کہ ہمارا نظام تعلیم سدھر گیا ہے تو گویا یہ کہنا ہے:

"خری را اسب تازی گو" نگویم

لیکن ان کی اس تنقید میں بھی دراصل انسان کامل کی جستجو میں متلاشی ایک دردمند دل دکھائی دیتا ہے جو یہ کہتا دکھائی دیتا ہے:

"اس کی آنکھ ذوق نگاہ سے بیگانہ نہیں ہے مگر والہانہ انداز سے یقیناً محروم ہے، اس لئے راستے سے خائف ہو کر اندھے کی طرح راہ ٹٹولتی ہے اور چیونٹی کے مانند آہستہ آہستہ گزرتی ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔اور جب تک فرورنگ وبو میں الجھے رہتی ہے دوست کی راہ

اس کے قدم بھی سست رفتار رہتے ہیں!۔۔۔۔(۷)

عصر حاضر میں عالم اسلام کو مغربی استعمار کی سازشوں کا مسلسل سامنا کرنا پڑ رہا ہے اور مسلمان قوم مغرب کی ثقافتی یلغار میں بری طرح پھنس چکی ہے۔ آزادی کے باوجود آج بھی یورپ کی برتری کا رعب اور سحر ہمارے ذہنوں میں سرایت کر چکا ہے تو اس امر کی سخت ضرورت ہے کہ اقبال کے افکار کی روشنی میں قومی کردار کی تشکیل کے لئے ان مسائل کا حل ایسا ڈھونڈھا جائے کہ مغرب کی مرعوبیت ختم ہو۔

ادبیات حضرت اقبالؒ کم وبیش سارے کا سارا انہی افکار کا مجموعہ ہے جس کے لئے انہوں مغربی تہذیب کے غیر اسلامی افکار کی یلغار کو روکنے کے لئے ان پر زبردست تنقید کی اور عالم اسلام کے نوجوانوں کی رہنمائی کے لئے شاعری اور نثر میں نمایاں اصول چھوڑے۔ انہوں نے ایک نباض کی طرح انتشار کے خطرے سے دوچار وحدت اسلامی کو درکار تقاضوں کی طرف بھی نشان دہی کر دی جن میں واضح طور پر ان کا مخاطب مکتب، مدرسہ، استاد، نصاب تعلیم اور خانقاہی نظام رہا۔ فکری کج روی سے بچانے میں یہ سب عوامل بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔

فکر اقبال کے نمایاں نکات نوجوانوں کے ذہن میں عملی طور سمونے میں کہیں کوئی کوتاہی رہ گئی ہے مثال کے طور پر نظریہ خودی ہی کو لیجئے جس کا مکمل شعور نوجوان ابھی تک نہیں پاسکے وہ اس کو ابھی تک انا اور "میں پن" ہی کے مفہوم میں ادا کر رہے ہیں یہ نہیں سمجھتے کہ خالق کائنات کی لامحدود صلاحیتوں، بے پایاں طاقتوں اور پراسرار کیفیات کو باہم ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ اور متحرک کرنے والی قوت کا نام خودی ہے اور ان صلاحیتوں کو فعال کرنے کے لئے عزت نفس، حریت وحرمت کردار اور خودداری لازمی جز ہے۔

آج بھی آزادی حاصل کرنے کے باوجود ہم آزاد فضا میں سانس نہیں لے رہے۔ آئین سازی، سیاسی امور کے حل کے لئے ہم دیگر ترقی یافتہ یورپی اقوام کی طرف امید بھری نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ ہم قدیم اور جدید، مہنگے اور سستے، سرکاری اور نیم سرکاری دو طرح کے نظام تعلیم میں پروان چڑھ رہے ہیں جس کا نتیجہ احساس برتری اور کمتری

کی صورت میں نکل رہا ہے۔ میرا مقصد تہذیب جدید پر کاری ضرب لگانا نہیں لیکن اس نصاب کی ہلاکت آفرینی سے خوفزدہ ہوں جو طالب علم کو آب وگل کی فکر میں لگا کر اس میں حضور حق سے زندہ دلی طلب نہ کرنے دے۔(۸)

پھر کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ نوجوان: نان جوی خواھد از دست فرنگ

فکر اقبال کی روشنی میں طلبا کی کردار سازی کے لئے ہمیں نصاب تعلیم میں نمایاں تبدیلیاں لانا لازم ہے جس میں سب سے بنیادی نکتہ یہ ہونا چاہیے کہ نوجوانوں کی زندگی کا محور و منبع اسلام۔ جو ایک مکمل ضابطہ حیات اور نظام زندگی ہے۔ کے عین مطابق ہونا چاہیے۔ علامہ اقبال کے افکار اسی ضابطہ حیات کا پتہ دیتے ہیں جن پر ملت اسلامیہ کی عمارت قائم ہے اور جس کا رخ اب کجی کی طرف ہوتا جارہا ہے۔ تو پھر لازم ہے کہ نوجوانوں کے انتہائی ابتدائی اور بنیادی تصورات کو مکمل طور پر اسلام کے اصل نقطۂ نظر سے پیش کرنا ہوگا جو اللہ تعالی اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، قرآن کریم، تصوف اور صوفیہ اور بالخصوص خانقاہی نظام کے متعلق ہیں۔ میری ناقص رائے میں ان سارے تصورات کا فرسودہ اور جمود کا شکار معیار بدلنا ہوگا کیونکہ ہمیں اپنے نوجوانوں کو خودرو پودوں کی طرح اس نظام کا حصہ نہیں بنانا جس میں پرورش پا کر وہ شاہین کی بجائے بلبل کی سی خو پالیں کیونکہ ہماری رگوں میں تو حریت پسند خون کی بجائے گردی شدہ زہر سرایت کر چکا ہے۔

ایک بات کا خاص طور پر خیال رکھنا ہوگا کہ ان عقاید و تصورات کی درستی کے لئے ہمیں مستشرقین کی رائے پر اکتفا نہیں کرنا ہوگا بلکہ مسلم ثقافت کی اصل روح کے حامل مفکرین اور ماہرین تعلیم سے رجوع کرنا ہوگا تا کہ ایسا معاشرہ قائم ہو سکے جو اسلامی قومیت کی بقا، نشو ونما اور ترقی کے لئے کوشاں ہو۔

☆ قرآن کریم اور نصاب تعلیم:

قرآن کریم محض ثواب کی خاطر تلاوت کرنے اور روح کی بالیدگی کا باعث نہیں ہے بلکہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔ اس میں تمام تر دنیوی مسائل کا حل موجود ہے ایسا کون سا موضوع ہے جس پر قرآن کریم کے دلائل موجود نہیں۔ اس لئے ہر شعبہ کی تعلیم دیتے وقت قرآن کریم سے استناد لازمی ہونا چاہیے اور طالب علم کائنات میں غور و تفکر کی تمام آیات کی تفسیر ہونا چاہیے۔ نصاب سازی کرتے وقت قرآن کریم کو اپنا ماخذ بنانا چاہیے کیونکہ اس کا غائر مطالعہ ہمیں گردوپیش کی دنیا اور مشاہدۂ فطرت، مظاہر فطرت اور اشیا کی حقیقت جاننے کا جوش دلاتا ہے۔ اور ان سب کے پیچھے جو قدرت پوشیدہ ہے وہ اللہ ہی کی ہے اور خلاصہ افکار اقبال یہ کہ آئین الٰہی ہی دنیا میں سربلندی کا ذریعہ ہے اور قرآن کریم کو محض مقدس کتاب سمجھ کر اس کی پرستش نہیں کرنی چاہئے بلکہ عالم اسلام کو موجودہ خطرناک صورتحال سے نپٹنے کا حل اسی سے ڈھونڈنا چاہیے:

از غلامی لذت ایمان مجو   گرچہ باشد حافظ قرآن، مجو

(پس چہ باید کرد۔۔۔ص ۸۰۹)

اقبال کو نوجوانوں سے یہی شکوہ ہے کہ ان کے دل تلاوت قرآن کی پر سوز حرارت اور سکون سے محروم ہو چکے ہیں اور وہ اس کی عملی تفسیر پیش کرنے سے قاصر ہیں:

سینہ ھا از گرمیٔ قرآن تہی   از چنین مردان چہ امید بہی

اور:

در نفس سوز جگر باقی نماند   لطف قرآن سحر باقی نماند

☆ تصورِ خدا اور نصاب تعلیم:

کوتاہ بین ملاؤں اور کم اندیش استادوں نے خدا کا تصور خوف، ڈر اور شک وشبہ کے ساتھ عجیب وغریب بنا کر پیش کیا ہے:

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ   خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

یعنی خدا سے مجبوری کا نام نہیں ہے بلکہ اس کے جمال سے آشنائی اور اور اس کی ذات کی بے کراں حقیقت کے وصل کی خواہش اور طلب کا نام ہے:

ما غلامان از جلالش بیخبر   از جمال لازوالش بیخبر

(پس چہ باید کرد، ص ۷۰۹)

اقبال کے نزدیک علم کا حقیقی سرچشمہ رب السموات والارض کی ذات بابرکات ہے اور طلبا کے ذہن وروح میں یہ تاثر ایمان کی طرح راسخ کرنا لازم ہے کہ ہر مظہر قدرت اور اشیا کی حقیقت اسی کے وجود کی مرہون منت ہے:

ہر چہ می بینی ز انوار حق است   حکمت اشیا ز اسرار حق است

(پس چہ باید کرد، ص ۷۱۴)

طالب علم کے دل پر اللہ کے ساتھ وابستگی ایسی ہو کہ وہ اس تعلق کو اپنی تعلیم کے ساتھ بھی ہم آہنگ کرے۔

نہ با ملا نہ با صوفی نشینم   تو می دانی کہ من آنم، نہ اینم

نویس "اللہ" برلوح دل من   کہ ھم خود را ھم او را فاش بینم

(ارمغان۔۔۔ص ۷۹۸)

عشق را از شغل "لا" آگاہ کن   آشنای رمز لا الہ کن

(اسرار ورموز، ص ۹۰)

جس دل میں میں اللہ بستا ہو وہ ہر خوف و خطر سے بے گانہ ہوتا ہے:

در رہ دین سخت چون الماس زی   دل بہ حق بند و بی وسواس زی

اس یقین کے ہمراہ ہی منزل مقصود مسلمان کے سامنے ہوگی اور عالم اسلام میں ہر طرف توحید کے نغمے الاپے جائیں گے۔ ۱۹۱۲ء میں انجمن حمایت اسلام کے اجلاس سے خطاب کرتے علامہ نے فرمایا:

شب گریزاں ہوگی آخر جلوۂ خورشید سے   یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے

(شمع اور شاعر ،ص۲۰۶)

قرآن کریم کی تعلیم ،اس کے مفہوم سے مکمل اور درست آگاہی اس طرح سے ہو کہ طالبعلموں میں یہ نظریہ راسخ ہو جائے کہ کائنات کے ہر مظہر اور ایجاد کے پیچھے ایک عظیم ذات کارفرما ہے اور جب ان کا مطالعہ ''تفکر فی الخلق'' ہو تو وہ خدا کی تسبیح کرتے ہوئے سجدے میں جاگریں:

بنور تو بر افروزم نگہ را   کہ بینم اندرون مہر و مہ را

(ارمغان حجاز ۸۰۴)

☆ پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور نصاب تعلیم:

مقام خویش اگر خواہی درین دیر   بحق دل بند و راہ مصطفیٰ رو

اقبال نوجوان کو ادب مصطفیٰ ﷺ کے دائرے میں دیکھنا چاہتے ہیں اور عشق کا آغاز ادب ہے جو بے ادب ہے اس کے سینہ میں عشق رسول کی آگ روشن نہیں ہوسکتی:

عصر ما ما را از ما بیگانہ کرد   از جمال مصطفیٰ بیگانہ کرد

رسول کریم ﷺ کی ہستی مبارک انسانی ہدایت کے لئے استاد کامل کا عملی نمونہ ہے پھر کیا ضرورت ہے کہ اصلاح نفس و معاشرہ کے لئے دوسرے نمونے ڈھونڈھے جائیں بلکہ سب کا تمرکز آپ کی ذات ہونا چاہئے۔

پہلی وحی مبارک کے الفاظ ''اقرا'' اور سورۃ ''الم نشرح لک صدرک'' کی مخاطب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہی دراصل علم کا اصل مرکز و محور ہے اس کے علاوہ آپ کی تمام ترحیات طیبہ اللہ کی اتباع و پیروی کا بہترین اور کامل ترین نمونہ ہے اقبال فرماتے ہیں :

''جہاں تک اسلام کا تعلق ہے،ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک ہی سے ہوگیا تھا۔ آپ ہمیشہ دعا فرماتے: اے اللہ! مجھ کو اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ کر: اللھم ارنی حقائق الاشیاء کماھی۔''(۹)

ابلیس کی مجلس شوریٰ میں جب شیطان نے کہا کہ مجھے پتہ ہے کہ یہ امت اپنے پیغمبر ﷺ کی سیرت وسنت اور اصولوں پر کاربند نہیں لیکن اس کے باوجود اس نے اپنے چیلوں کو آئین پیغمبر ﷺ سے ہوشیار رہنے کی تلقین کی

کہ اس میں اتنی طاقت ہے کہ امت کو آمریت کے مقابل لا کھڑا کرے گی۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ حیات طیبہ کے ہر پہلو کو متعلقہ شعبۂ تعلیم میں بطور سند سمو دیا جائے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا کوئی ایسا گوشہ نہیں ہے جو عصر حاضر میں ان شعبوں کے تعلیمی تقاضوں کو پورا نہ کرتا ہو بلکہ کارزار زندگی کا ہر میدان اپنی ترقی کے لئے ان کی حیات طیبہ کے مطالعے کا مرہون منت ہے۔ ضرورت فقط تحقیق و تلاش و جستجو کی ہے جس کے بعد ایسا نصاب تشکیل پائے جو علم انفس، علم آفاق اور سائنس کے کرشموں سے آگاہی آپ ﷺ کی محبت کی ہمراہی میں حاصل کرے:

مقام خویش اگر خواہی درین دیر
بحق دل بند و راہ مصطفٰی رو

☆ **صوفیاء کرام، خانقاہی نظام اور نصاب تعلیم:**

صوفی کا عمومی تاثر ہمارے ہاں ایک نہایت متحمل مزاج، دنیاوی سیاست سے غرض نہ رکھنے والا صلح جو، ظلم کے سامنے صبر و تحمل کرنے والا شخص لیا جاتا ہے جبکہ اصل عارف تو وہ ہے جس کا مقصد حیات مخلوق کی خدمت اور اجتماعی سوچ کو بدلنا ہو اور یہ سب نڈر اور بہادر ہوئے بغیر ممکن نہیں۔

اس کا بہترین حل یہ ہے کہ ہم ان عظیم ہستیوں کے مکتوبات، ملفوظات یا تالیفات یا خدمات کو تعلیم کا حصہ بھی بنائیں۔ اس خزانے کا بیشتر حصہ ابھی تک خطی نسخوں کی صورت زیادہ تر فارسی زبان میں لائبریریوں میں محفوظ ہے اور یا تو مرتب نہیں ہوا یا مرتبہ نسخے رائج زبانوں میں ترجمہ ہو کر عوام الناس تک نہیں پہنچے اور نہ ہی طالب علم ان بزرگان دین کی تعلیمات سے کما حقہ استفادہ کر سکے ہیں۔

لمحۂ فکریہ یہ ہے کہ آج کرگسوں اور گدھوں کو شاہینوں کے مزار پر مجاور بنا کر پہرہ دینے پر لگا دیا ہے نہ صرف پہرہ بلکہ اپنے ان شاہینوں کے نام کو سجادہ نشین یا گدی نشین بن کر نذرانے، چڑھاوے اور ہدیے وصول کرنے کا ایک ذریعہ بنا دیا ہے۔ صاحب مزار کے علمی و عملی کارنامے اتنے شاندار اور مخدوم کو ان کی خبر تک نہیں:

میراث میں آئی ہے انہیں مسند ارشاد
زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن

سالک تو وہاں عرفان کی دولت پانے جاتا ہے مگر جیب خالی کروا کر آ جاتا ہے۔ یہ نام نہاد فقیر شاہین کے اصل پیغام کو نہیں پہنچا رہے، فقر یا قلندری کا اصل تقاضا بھول کر ضعیف الاعتقادی اور جہالت کا درس دے رہے ہیں جبکہ اصل فقیری کی ابتدا علم ہے اور اس کی انتہا خدمت:

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی
فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی

اور تو اور سادہ لوح ارادتمندوں سے اپنی مرضی کا ووٹ کاسٹ کروانے کے لئے سیاسی طور ان کا استحصال کیا

جا رہا ہے اور مذہبی عقیدت کی بنا پر اس کی کوئی روک تھام نہیں ہے۔ علامہ اقبالؒ خود مزارات پر جاتے تھے مگر وہ صاحب مزار کی عملی خوبیوں کو گنواتے تھے جیسا کہ حضرت ہجویری کے بارے میں فرمایا:

در زمین ہند تخم سجدہ ریخت (اسرار و رموز)

لازم ہے کہ طلبا کی ذہنی تربیت اس لحاظ سے کی جائے کہ وہ صوفیائے کرام کی علمی اور عملی خدمات کو اپنی زندگی کا جزو لازم بنائیں۔ خانقاہ سے عموماً یہ تاثر لیا جاتا ہے وہ عبادت گاہ جو آبادی سے باہر بنائی جائے یا وہ جگہ جہاں کاروبار حیات یا عمل کی بات کرنا گناہ ہوتا ہے جس کا معاشرہ کی ترقی سے براہ راست کوئی واسطہ نہ ہو بلکہ خانقاہیں صرف اذان و نماز اور ذکر الٰہی کی ظاہری صورت سے آباد ہوتی ہوں۔ سوچنے کا مقام یہ ہے کہ جب اذان کے الفاظ ہی معنوی فلاح و عمل کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے بلکہ اذان مقصد کی طرف خبردار کرتی ہے مدہوش و مست و بیگانہ نہیں کرتی۔ اقبال ترک دنیا کو ذلت اور پستی سمجھتا ہے جبکہ حقیقی فقر دین کے راز منکشف کرتا ہے:

حکمت دین دلنوازی ہای فقر
قوت دین بی نیازی ہای فقر

"اقبال کے ہاں تصوف اور روحانیت روح اور مادے کا تناقض نہیں بلکہ دونوں کی ہم آہنگی سے عبارت ہے اور یہی اسلام کی وجہ ہے" (۱۰) اور وہ امت جس کا مزاج خانقاہی ہو جائے اس کے لئے فرمایا:

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری
کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری
(ارمغان حجاز، ص ۴۹)

اے پیر حرم! رسم و رہ خانقاہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا

اللہ رکھے تیرے جوانوں کو سلامت!
دے ان کو سبق خود شکنی، خود نگری کا
(ضرب کلیم: اے پیر حرم، ص ۷۱)

اور ظاہر ہے کہ رسم شبیری خانقاہ میں نہیں عمل کے مقتل میں ادا ہوتی ہے اور صوفی اور مرد فقیر وہ نہیں جو صرف مصلّے پر بیٹھ کر عمل سے بیگانہ، کھوکھلی تبلیغ کرتا ہو بلکہ

با سلاطین در فتد مرد فقیر
از شکوہ بوریا لرزد سریر

(پس چہ باید کرد ای اقوامِ شرق، ص ۶۹۳)

فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است
فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است

(پس چہ باید کرد، ص ۶۹۴)

سینۂ این مردی جوشد چو دیگ
پیشِ او کوہِ گران یک تودۂ ریگ

(پس چہ باید۔۔۔، ص ۶۹۹)

اصل میں علامہ کے نزدیک فقیری ہر لحہ آرزو اور تڑپ کا نام ہے:

فقر سوز و درد و داغ و آرزو ست
فقر را در خون تپیدن آرزو ست

(مسافر، ص ۷۲۷)

مناسب ہے کہ نصابِ تعلیم میں صوفیاء کرام کی اصل تعلیمات صحیح عملی تصور کے ساتھ پیش کی جائیں تا کہ علم کی وہ شمع جو برِعظیم میں اولیائے کرام نے روشن کی اس کو آج کے طالبِ علم مزید تاباں کریں۔

فکرِ اقبال اور تعلیمی مسائل کا حل:

۱۔ ہمارے نصاب میں وحدت موجود ہونی چاہیے تب ہی اسلامی کردار متحد ہو سکتے ہیں۔ قدیم اسلامی علوم یکسر یونانی فلسفہ سے پاک اور جدید علوم سیکولر نظام سے دور کا ایک حسین اور خوبصورت امتزاج ہونا چاہیے۔

۲۔ استاد کو اسلامی تعلیمات کا پیکر ہونا چاہیے۔

۳۔ علامہ اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہب (اسلام) فلسفہ، نظامِ تعلیم، تصوّف و روحانیت اور سائنسی علوم میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ عمل سے دور تصوف کا تصور ختم ہونا چاہیے۔ عارف اور صوفی وہ ہے جو مخلوق کی بہتری اور بھلائی میں کوشاں ہے اور اپنے مریدوں کو بھی مقاومت اور مقابلے کا مثبت درس دے کیونکہ درویشی کی ابتدا علم اور اس کی انتہا خلقِ خدا کی خدمت اور قوم کے اجتماعی شعور کو بدلنا ہے۔

جدید علوم خواہ مغربی نظامِ تعلیم کے تحت ہوں اس صورت میں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے جب علم و فن کے ذریعے حاصل کردہ قوت و حشمت میں لا الٰہ کا جوہر نمایاں ہو کیونکہ الحادی علم ایمان کی روشنی چھین لیتا ہے:

جوہر میں ہو لا الٰہ تو کیا خوف
تعلیم ہو گر فرنگیانہ

علامہ نے فرمایا: ''وہ دن دور نہیں کہ مذہب (یعنی اسلام) اور سائنس میں ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا۔

جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔"(۱۱)

یہ غلط تصور ہے کہ اقبال جدید سائنسی تعلیم کے خلاف تھے، لیکن وہ سیکولر نظام تعلیم کے سخت خلاف تھے اور اس بات کے حامی تھے کہ تعلیم کتاب وسنت کی روشنی میں دی جائے تاکہ جدید اور سائنسی علوم سے حاصل شدہ فکر ونظر اور استعداد کجروی اور گمراہی کا باعث نہ ہو۔ مراد یہ ہے کہ اگر ہر مظہر کائنات کا مشاہدہ اس کے خواص، انواع، تجزیہ وتحلیل وغیرہ تو پڑھ لیا جائے مگر اس بات کو تسلیم کرنے سے گریز کیا جائے کہ اس سارے عمل میں مذہب کا کوئی کردار ہے اور اگر ان سارے علوم اور سائنس میں ہم آہنگی پیدا نہ کی گئی تو ایک روز ہمارے ہاں سیکولر ذہن کے تیار کردہ طالب علم ملحدانہ تجربے کرنے لگ جائیں گے اور ان کے ذہن کی تعمیر اس انداز میں ہوگی کہ وہ ہر ایجاد کا محرک اپنے عقل وشعور کی بنا پر خود کو سمجھے گا اور اس کو قدرت کی عطا نہیں مانے گا اور پھر یہ کہ سائنس سے حاصل شدہ اشیاء کو تخریب کاری کے لیے استعمال نہیں کرے گا ورنہ: علم رابرتن زنی ماری بود وہ تمام مضامین جن کا تعلق سماجی، معاشی، معاشرتی سیاسی اور قانونی زندگی کے ساتھ ہے ان کی سیکولر تعلیم دینا گویا ایک بیمار معاشرے کو جنم دے گا اور اسلام کا مجموعی تاثر کمزور پڑے گا بلکہ چاہیے تو یہ کہ ان علوم کو پڑھاتے وقت اسلامی افکار وتصورات، اصول ونظریات کو بھی ساتھ ساتھ لازماً پڑھایا جائے:

"اب اگر فرض کیجئے کہ وہ اناٹمی (Anotomy) یا فزیالوجی (Phisiolog) کا طالب علم ہے تو انسانی جسم کے مختلف اعضا، ان کی ساخت وبناوٹ، ان کے آپس کے جوڑ اور میل، ان کی حرکات وسکنات، ان کے اعمال ووظائف (functions) ان سب امور کے متعلق اس کا مطالعہ جتنا گہرا اور تحقیقی ہوتا جائے گا، اس کے ذہن کا ایک ایک گوشہ پکار اٹھے گا فتبارک اللہ احسن الخالقین!! پھر جب وہ اس مرحلے سے بھی آگے بڑھ کر علم کے کسی خاص شعبہ میں خصوصی مہارت حاصل کرنے کی غرض سے تحقیقی میدان میں قدم رکھے گا تو اس کے ذہن پر ثبت شدہ یہ ابتدائی نقش، اس کے قدم کو لڑکھڑانے سے باز رکھے گا۔ اس خصوصی شعبے میں وہ جوں جوں آگے بڑھتا جائے گا، بجائے اس کے کہ وہ اپنی قابلیت ومہارت پر اترانے لگے وہ اپنی جبین نیاز کو عجز وانکسار کے ساتھ اس حقیقت کلی کے آگے جھکا دے گا، جس کے پیدا کردہ ایک معمولی سے ذرہ، جوہر، میں اتنی بے حساب توانائی بھری پڑی ہے، جو پوری نسل آدم کو تباہ وبرباد کرسکتی ہے! اسی لئے اقبال نے مشہور ماہر تعلیم خواجہ غلام السیدین کے نام اپنے ایک خط میں لکھا:

"علم سے میری مراد وہ علم ہے، جس کا دارومدار حواس پر ہے۔ عام طور پر میں نے علم کا لفظ انھیں معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اس علم سے ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے، جس کو دین کے ماتحت رہنا چاہیے۔ اگر دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطنیت ہے۔ یہ علم، علم حق کی ابتدا ہے"(۱۲)

طریق تعلیم وتحقیق تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر ہونا چاہیے علم اشیا کی فضیلت کا پرچار ہونا چاہیے:

علم اشیا علم الاسماء استی | ہم عصا و ہم ید بیضا ستی

۵۔ علم کی نئی دنیائیں تسخیر کرنے کی طرف رجحان ہو۔ایسے طریقے جن سے طلباء کو نئے مسائل سے دوچار ہونا پڑے اور مقاصد کے حصول کی طرف قدم بڑھائیں بلکہ اپنے تخیل سے نئے معرکے انجام دیں اور لامحدود امکانات پران کا یقین پختہ ہونا چاہیے۔

۶۔ مدرسہ ایسے مواقع فراہم کرے جن سے طالب علم کے اندر اخلاقی اقدار راسخ ہوسکیں۔

۷ تعلیمی ادارہ طالب علم کو زندگی کے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کی مکمل صلاحیت پیدا کرے تاکہ وہ باہر نکل کر خود کو عملی طور پر معاشرے کا فعال رکن بنا سکے۔

۸ ایسا نصاب تشکیل دیا جائے جو طالب علموں میں رسم شبیری ادا کرنے یعنی میدان عمل میں اپنی صلاحیتوں اور فعالیتوں کو آزمانے کا جذبہ پیدا کرے کیونکہ اصل درس تو یہی ہے۔

۹ خدا کے سوا ہر غیر کی غلامی کا احساس ختم ہو جائے تاکہ نوجوان کی خودی کی تربیت ہو گویا نصاب تعلیم خودی کے تین مراحل: اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کے عملی پیکر نوجوان طالب علموں کی صورت میں پیدا کرنے کی اہلیت رکھتا ہو جو غلامی سے شدید نفرت رکھتا ہو:

تا غلامم در غلامی زاده ام | ز آستان کعبه دور افتاده ام
عشق می گوید که ای محکوم غیر | سینهٔ تو از بتان مانند دیر

۱۰۔ ملت اسلامیہ کی ترقی اور استحکام تہذیبی روایات کے تسلسل اور اور مقصد حیات پر عمل کرڈٹے رہنے سے ہے خودی کے علمبردار اس نوجوان کو جماعت کا حصہ بننے اور اپنی خودی کو ملت کی خودی کے تابع کرنے کی تربیت کی اشد ضرورت ہے:

ربط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات | ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

اور نصاب تعلیم ایسا ہو جو اجتماعی خودی اور اتفاق و یگانگت کا درس دے تاکہ مسلمان متحد ہو کر اقوام کی تقدیر بدل سکیں۔علامہ اقبال کے نزدیک ملت ایسی نگاہ ہے جو ہزاروں آنکھوں سے مل کر بنتی ہے:

چیست ملت ای که گوی لااله | با ہزاران چشم بودن یک نگه
اہل حق را حجت و دعویٰ یکیست | خیمه ہای ما جدا، دلہا یکیست
ذره ہا از یک نگہی آفتاب | یک نگه شو تا شود حق بے حجاب

۱۱۔ اسلامک ریسرچ سنٹرز کا قیام عمل میں لایا جائے اور فلسفہ تاریخ اسلام کے گہرے مطالعے کے بعد طلبا کو بتایا جائے کہ دین اسلام دراصل کن کن اصولوں کا پیکر ہے اور وہ اصول ہر شعبہ تعلیم میں کس طرح کارگرو کارفرما ہیں اور اس سلسلہ میں مستشرقین کے تجربہ سے استفادہ نہ کیا جائے۔

۱۲۔ جدید علوم کے تمام ذرائع کا ماخذ قرآنی تعلیمات ہیں اور زمانہ ماضی میں سائنس کے تمام علوم کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔

۱۳۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ اپنی گم شدہ میراث کو واپس لائیں۔

اقبال جس کے ذہن کا ہر ترانہ بانگ درا، شعر کا ہر پر پرواز بال جبریل، دل کی ہر فریاد پیام مشرق، سوچ کا ہر زاویہ ارمغان حجاز اور فکر کا ہر کارنامہ جاوید نامہ ہے (''مہک'' اقبال نمبر، ص: ک) جو پریشانی میں بھی ''پس چہ باید کرد ای اقوام شرق'' کہہ کر امید کے در وا کرتا ہے جو مسافر کی صورت میں اہل افغانستان کے لئے محبت کا پیغام دیتا ہے۔ ان کی سب سے بڑی آرزو تھی کہ نوجوان ایسی تعلیم پائیں جوان کو دوسروں کے در کی دریوزہ گری نہ کرنا پڑے اور خود اپنے سرچشمۂ حیات یعنی قرآن حکیم اور سنت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کریں اور یہ نصاب تعلیم ان کے دماغوں کو سوز دروں سے معطر کرے اور وہ اپنی قوت تخلیق سے نشاۃ ثانیہ کا باعث ہوں۔

حوالہ جات:

۱۔ اقبال اور مسئلہ تعلیم، ص ۴۲۔

۲۔ دائرہ معارف اقبال مقالہ، تعلیم از ڈاکٹر وحید قریشی، ص ۶۰۰، جلد اول، شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی، اورینٹل کالج، لاہور، ؛ اقبال بطور ممتحن، محمد حنیف شاہد، نقوش اقبال نمبر، ستمبر ۱۹۷۷ء ص ۴۵۴۔۴۷۷

۳۔ ارمغان۔۔ص ۴۸/۸۰۰۔

۴۔ اقبال کا نظریہ تعلیم، ص ۱۲۔

۵۔ مقالات اقبال، مرتبہ: عبدالواحد معینی، ص ۱۳۵۔

۶۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۹۰۔۔ ۲۹۳۔

۷۔ جیلانی کامران، فکر اقبال کے چند سوالات، ص ۱۰۔

۸۔ پس چہ باید کرد۔۔۔ص ۲۹۔

۹۔ شکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۴۔

۱۰۔ دائرۃ المعارف اقبال، ج ۱، ص ۳۰۴۔

۱۱۔ شکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۲۱۔

۱۲۔ اقبال اور مسئلہ تعلیم، محمد احمد خاں، صص ۱۶۸۔۔۱۶۹۔

۱۳۔ اقبال اور مسئلہ تعلیم، محمد احمد خاں، ص ۳۳، ۳۴، ۳۵)۔

منابع و مراجع:

☆ محمد اقبال۔ کچھ مضامین (مجموعہ مقالات)، انجمن ترقی اردو، ھند، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء۔
☆ بختیار حسین صدیقی، اقبال بحیثیت مفکر تعلیم، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۸۳ء۔
☆ جیلانی کامران، فکر اقبال کے چند سوالات، گورنمنٹ کالج باغبانپورہ، لاہور، ۱۹۷۷ء۔
☆ چراغ حسن حسرت، اقبالنامہ، ۔۔۔۔
☆ حبیب الدین احمد، علامہ اقبال کا نظریہ تعلیم، القمر انٹر پرائزز، لاہور س ن۔
☆ حسن اختر، اقبال اور نئی نسل، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۸ء۔
☆ خالد علوی، اقبال اور احیائے دین، المکتبۃ العلمیہ، لاہور، ۱۹۷۱ء۔
☆ علامہ اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجم: سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء۔
☆ علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴۔
☆ علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۴۔
☆ علامہ اقبال، مقالات اقبال، مرتبہ: عبدالواحد معینی، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء۔
☆ محمد احمد خاں، اقبال اور مسئلہ تعلیم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۸ء۔
☆ وحید قریشی، منتخب مقالات اقبال ریویو، مقالہ: سید عبداللہ، اقبال کا مدرسۂ تعلیم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۳ء۔
☆ دائرہ معارف اقبال، جلد اول، اسلامی فکر کی تشکیل نو، از وحید اختر، علی گڑھ ۲۰۰۶۔

مجلے:

☆ پیغام آشنا، شمارہ ۱۱۔ ۱۲، علامہ اقبال خصوصی نمبر، [مقالات: بیروں اور مخدوموں کی تکریم و ذمہ داری فکر اقبال کے تناظر میں : ڈاکٹر انوار احمد؛ علامہ اقبال کا نظریہ تعلیم، ڈاکٹر محمد وسیم اکبر شیخ] مارچ ۲۰۰۳، ثقافتی قونصلیٹ اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد۔
☆ نقوش اقبال نمبر، ستمبر ۱۹۷۷ء، ادارہ فروغ اردو، لاہور، مقالہ: اقبال بطور معلم، محمد حنیف شاہد
☆ نقوش، اقبال نمبر ۲، شمارہ ۱۱۳، دسمبر ۱۹۷۷ء، ادارہ فروغ اردو، لاہور، مقالہ: محمد احمد خاں، اقبال کی نظر میں علوم جدیدہ۔
☆ لب جو علامہ اقبال نمبر، گورنمنٹ اسلامیہ ڈگری کالج سانگلہ ہل، علامہ اقبال کا نظریہ تعلیم، ثمینہ خورشید، بخاری، ۲۰۰۲ء، شمارہ ۱۲ (ص ۱۵۹۔ ۱۶۹)۔

☆ مہک علامہ اقبال نمبر (بسلسلہ جشن صد سالہ)، ۷۶۔۱۹۷۵ء، گورنمنٹ کالج گوجرانوالہ، سرپرست: حافظ منظور الحق عثمانی۔

●○●○●○

maablib.org

ڈاکٹر ندیم شفیق ملک تاریخ، بین الاقوامی تعلقات، قومی سلامتی، زبان وادب اور اقبالیات کے مطالعہ سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں۔ انھوں نے قائداعظم یونیورسٹی اسلام آباد سے تاریخ میں ایم ایس سی، ایم فل اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں حاصل کی ہیں۔ مزید براں پنجاب یونیورسٹی، لاہور سے ایم اے پنجابی اور علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد سے پاکستانی زبانیں وادب میں ایم فل کی ڈگریاں لیں۔ انھیں علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد نے اقبالیات میں ایم فل اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں بھی عطا کی ہیں۔

اس کے علاوہ وہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد سے ویمن سٹڈیز میں ایم ایس سی اور نیشنل ڈیفنس یونیورسٹی اسلام آباد سے بین الاقوامی تعلقات میں ایم فل کی ڈگریاں بھی حاصل کر چکے ہیں۔

تحریک و تاریخ پاکستان، بین الاقوامی تعلقات اور سیاسیات پاکستان پر ڈاکٹر ندیم شفیق ملک کے ستر سے زیادہ تحقیقی مقالات اور تیس سے زیادہ کتابیں طبع ہو چکی ہیں۔ ان کی نمایاں کتب میں، اقبال اینڈ دی انگلش پریس آف پاکستان، دی پالیٹکس آف اپوزیشن ان پاکستان، ریسرچ پیپرز اون پاکستان، دی پولیٹکل سیکیسٹی آف اقبال، دی آل انڈیا مسلم لیگ، ۱۹۰۶ـ۱۹۴۷، علامہ اقبال کا خطبہ الہ آباد، ۱۹۳۰ء: ایک مطالعہ، دی فارمیٹو ایئرز آف آل انڈیا مسلم لیگ، ۱۹۰۶ـ۱۹۱۹ء، آل انڈیا مسلم لیگ اینڈ علامہ اقبال الہ آباد ایڈریس، ۱۹۳۰، علامہ اقبال کا خطبہ الہ آباد، ۱۹۳۰، صدائے بام دنیا: وخی زبان، ادب و معاشرت پر ایک نظر، آ سوشیو لنگوسٹک سٹڈی آف واخی لینگویج آف ناردرن پاکستان، علامہ اقبال اینڈ انگلش نیوز پیپرز آف پاکستان، ۱۹۵۸ـ۱۹۴۷، علامہ اقبال کی تابندہ یادیں، انڈیا ورسس چائنہ: آ ریویو آف ۱۹۶۲ سینو انڈین بارڈر ڈسپیوٹ، دی چلڈرنس کارسپونڈنس ویڈ دی قائداعظم محمد علی جناح ۱۹۳۸ـ۱۹۳۹، علامہ اقبال کے چند نادر و نایاب خطوط، نوادرات علامہ اقبال، چند معاصرین اقبال، علامہ اقبال کے چند احباب، بریدین ان فیتھ: دی آل انڈیا مسلم لیگ اینڈ دی پیلسٹین ایشو (۱۹۱۷ـ۴۷)، گلوبل امپرنٹس اینڈ اپریسی ایشن آف علامہ اقبال، دی قائداعظم محمد علی جناح، آل انڈیا مسلم لیگ اینڈ اچیومنٹ آف پاکستان (۱۹۱۷ـ۱۹۴۷)، علامہ اقبال: ایز رپورٹیڈ ان دی پولیس ایبسٹریکٹ آف انٹیلی جنس پنجاب (۱۹۰۳ـ۳۵)، پرسپیکٹوز اون علامہ اقبال: اے ورلڈ سروے آف اقبال سٹڈیز، ہمارے بہت ہی پیارے قائداعظم: بچوں کے قائداعظم محمد علی جناح کے نام خطوط (۱۹۳۹ـ۴۸)، علامہ اقبال: پنجاب پولیس کی خفیہ معلومات کے تناظر میں (۱۹۰۳ـ۳۵)، اقبال ڈے سیلبریشن آبروڈ (۱۹۴۸ـ۲۰۰۰)، دی انڈس واٹر ٹریٹی، ۱۹۶۰: ٹیکسٹ اینڈ اینالیسس، دی یو ایس اے کینیڈا اینڈ، دی قائداعظم محمد علی جناح (اے کولیکشن آف دی نیوز، ویوز اینڈ کومنٹس اپیرڈ ان دی نارتھ امریکن پرنٹ میڈیا آن دی ڈیمائس آف قائداعظم محمد علی جناح)، ائیر مارشل (ریٹائرڈ) محمد اصغر خان، دی تحریک استقلال اینڈ دی پولیٹکس آف اپوزیشن ان پاکستان (۱۹۷۱ـ۷۷)، دی اینول رپورٹس آف دی آل انڈیا مسلم لیگ (۱۹۱۹ـ۲۵)، اور دی آل انڈیا مسلم لیگ: ہسٹوریکل اینڈ فنکشنل پروفائل (۱۹۰۶ـ۱۹۱۹)، شامل ہیں۔

ڈاکٹر ندیم شفیق ملک سول سروس آف پاکستان سے تعلق رکھتے ہیں اور اس وقت بطور چیئرمین، نیشنل کونسل آف سوشل ویلفیئر اسلام آباد اپنے فرائض انجام دے رہیں۔

ISBN 978-969-503-1065-0

الفیصل
ناشران و تاجران کتب
غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور